N° 31. AVRIL 1922.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

L'erreur contenue dans tout péché

Saint Paul écrit : « Je me trouve en face de cette loi que, tandis que je veux faire le bien, c'est le mal qui se trouve sous ma main. Je me complais dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur. Mais je découvre en mes membres une autre loi qui se dresse contre la loi de mon intelligence et m'entraîne à la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis (1). »

Telle est la discorde douloureuse que soulève la tentation dans toute conscience morale.

Le pécheur, lui, cède à la tendance mauvaise : ayant jugé le pour et le contre de son péché, il agrée finalement celui-ci en se déjugeant lui-même.

Car, il faut bien admettre que, dans le péché, l'esprit se déjuge. Je sais que tel acte est défendu, et ma raison en discerne la malice. Puis, quand même, je l'adopte et je glisse dans la faute. C'est donc que, tout en jugeant celle-ci comme un mal, je la juge, par un autre endroit, comme

(1) Ep. aux Rom., VII, 21-23.

dans l'action morale, afin d'aboutir à mieux discerner le jeu psychologique de l'erreur essentiellement contenue dans tout péché.

*
* *

L'action morale est l'œuvre du discernement de notre raison, notre conscience n'étant pas autre chose que le jugement que nous portons sur nos actes en les contrôlant sur la loi morale. Il suit que notre moralité est constamment tributaire de notre intelligence et réclame d'elle deux savoirs parallèles qui se complètent mutuellement : Je dois connaître la loi et l'obligation de vertu qu'elle me commande, puis, en même temps, je dois me rendre compte si telle action qui se présente dans le courant de ma vie rentre sous l'obligation de la loi ou est défendue par elle.

Le sens moral s'établit en nous quand, spontanément, à propos de toutes nos activités et en face de toutes les suggestions qui nous excitent à agir, notre conscience, c'est-à-dire notre esprit, regarde à ses propres convictions morales pour décider l'acceptation ou le rejet des actions qui nous sollicitent. Nos habitudes vertueuses, lentement formées, ont ce résultat de rendre notre conscience de plus en plus sensible à ces continuelles interrogations intimes sur la valeur morale de toutes nos actions. Des devoirs, des obligations et des prescriptions de toutes sortes sont inscrits en formules générales dans la mémoire de notre conscience ; d'autres obligations s'y ajoutent sans trêve ; et c'est précisément la tâche de notre conscience de contrôler nos actes sur cette réglementation et de discerner si notre liberté doit les accueillir ou les éviter.

Ainsi donc, une double lumière doit sortir de notre esprit à propos de chacune de nos actions : une vue sur la loi qui constitue notre programme vertueux, et une vue sur la référence de cette action à la loi qui l'approuve ou la défend. C'est pourquoi l'ignorance de la loi ou l'erreur dans le rapport de l'action à la loi vicieront nécessairement

notre action, notre volonté commandant celle-ci en dehors d'un véritable discernement moral (1).

Tout d'abord, nous pouvons, dans certains cas, ignorer la loi. A vrai dire, aucun homme, vivant dans notre civilisation chrétienne, n'est à court des principales exigences de l'honnêteté morale et des obligations spéciales de son devoir professionnel ou familial. Ce n'est pas vis-à-vis de ces règles primordiales nécessairement connues que peut se rencontrer l'ignorance, mais vis-à-vis de prescriptions plus circonstanciées qui sont des précisions plus affinées du devoir moral, ou encore vis-à-vis de commandements occasionnels venant des diverses autorités qui ont charge d'intervenir dans l'emploi de notre activité. Par exemple, pendant une absence, telle ordonnance a été portée par le chef du groupe social auquel j'appartiens prescrivant telle ou telle action jusqu'alors inaccoutumée ou défendant telle ou telle série d'attitudes ou de démarches, indifférentes en soi et jusqu'alors acceptées. Ignorant l'ordre porté ou la défense faite, je m'abstiens sans scrupule des actes prescrits et me livre aux actes défendus. Je suis dans l'erreur par ignorance de la loi.

Ce n'est là qu'un exemple. Les consciences morales les plus délicates ont à compter avec des circonstances qui les empêchent d'être toujours parfaitement renseignées sur la minutie de leurs devoirs. A plus forte raison, la masse des hommes, dont le souci premier n'est certes point de s'instruire de leurs obligations morales, en laissent échapper bien des exigences insoupçonnées et se permettent des actes que leur réflexion, si elle en était avertie, leur interdirait ou du moins leur désignerait comme répréhensible. Je n'ai pas ici à chercher si, en pareil cas, toute responsabilité est absente, si, par exemple, cette ignorance n'est pas souvent une négligence fautive qui, étant elle-même respon-

(1) « Cum ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis et voluntatis » (ibid.).

sable, n'immunise pas de tout point les actions qui en sont la conséquence. Ce volontaire indirect par ignorance responsable demande une étude spéciale, d'ailleurs compliquée et qui serait hors de la question présente. Qu'il suffise donc de noter sans plus ce premier cas d'erreur dans la moralité par ignorance de la loi (1).

Voici un second cas à l'inverse : la loi morale ou, si l'on veut, telle ou telle prescription de nos devoirs nous est parfaitement connue, mais son exigence d'application vis-à-vis de tel ou tel acte particulier nous échappe. La liaison de conscience ne s'établit pas entre les principes courants de notre moralité et telle action qui se propose devant nous. Tant de circonstances enveloppent nos actions qu'il ne nous apparaît pas toujours, même devant notre réflexion la plus attentive, si elles sont opportunes ou non, si elles sont bonnes ou mauvaises. Sans parler des cas insolites qui, par leur inédit, déroutent nos plans de conduite habituels, il arrive que des événements très simples, ne serait-ce, par exemple, que attitude inaccoutumée de quelqu'un avec lequel nous avons affaire, change tellement l'aspect de la situation que, sans y prendre garde et croyant parfois bien faire, nous commettons les pires bévues. Nous manquons d'opportunité, notre prudence est en défaut. Nous nous trompons; mais cette fois l'erreur porte, non plus sur la loi, mais sur le fait, sur l'action elle-même dont le rapport à la loi nous échappe (2).

Arrêtons-nous un instant pour examiner de plus près le mouvement habituel de notre activité et constater comment les lumières de notre conscience viennent l'envelopper mais sans pouvoir toujours en éclairer les replis et en pénétrer toutes les zones d'obscurité.

(1) Sur l'ignorance vincible et sur l'ignorance invincible voir I^{a} II^{ae}, qu. LXXVI.

(2) « Contingit quod aliquis habeat scientiam in universali... sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum non esse faciendum. Et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. » (I^{a} II^{ae}, qu. LXXVII, a. 2.)

Nous vivons, nous agissons, dans la conscience de notre vie, de nos idées, de nos sentiments, de nos points de vue, de nos tendances et enfin de nos diverses et multiples actions. Sur les motifs de celles-ci, notre intelligence projette sa clarté, attentive à rechercher les buts et les joies que réclament nos habituels désirs. Cette poursuite constante de ce qui nous agrée — à peine remarquée, tant elle pénètre tous nos soucis, nos attitudes et nos démarches — est ainsi l'œuvre active de notre raison au service de notre appétit naturel et toujours en avidité de rencontrer ce qui nous est bien, perfection et contentement. Parallèle à ce courant d'intelligence et de volonté tendu vers toute action qui nous promet satisfaction et bonheur, se développe un autre courant et comme un nouvel éclairement de notre raison sur la continuité de nos actions. Par une sorte de ressaut spontané sur elle-même, notre intelligence, tout en visant dans l'action la satisfaction appelée par nos actuels désirs, s'applique à la voir sous un autre angle : celui de sa valeur morale. Car, en même temps que l'instinctive tendance au bonheur toujours en fonction dans la poussée sous-jacente de notre activité, surgit une autre tendance que l'accoutumance vertueuse peut singulièrement développer. Elle se fait jour dans notre raison, sous la forme de motifs moraux, qui se superposent à nos motifs de bonheur et les jugent. Un événement de sensation ou de sensibilité nous suggère-t-il telle ou telle action? Tout de suite, notre raison de réagir en ces deux points de vues conjugués et aussitôt comparés : la valeur de satisfaction contenue dans l'acte suggéré et la valeur morale de cet acte.

Mais, le jugement de valeur morale n'est pas nécessairement le premier, bien qu'il devrait l'être en droit, dans la conscience mise en attrait d'une action; il s'adapte comme en surcharge sur le jugement visant l'action dans sa convenance de bien. Entre ces deux jugements, la liaison psychologique n'est pas essentielle. Le jugement moral peut être en retard sur le jugement d'action. Il peut en être totalement disjoint.

Chez un vertueux, dont le sens moral est aiguisé par une longue expérience, et surtout quand il s'agit d'actions courantes dont les circonstances se retrouvent approximativement les mêmes, les deux jugements se lèvent dans l'esprit en conjonction immédiate. Telle action est-elle appelée par la provocation de la sensation ou de l'imagination ? Tout de suite, déclanchent le jugement qui découpe la valeur de satisfaction entrevue dans l'action, et en même temps le jugement qui apprécie celle-ci selon sa valeur morale. Tant de fois, par le passé, des actes semblables se sont offerts, et tant de fois ils ont été jugés sur la loi morale, revisés et classés comme permis ou défendus, bons ou mauvais, que, sans effort et avec cette facilité que donne l'habitude, le discernement moral se déclare pour approuver ou désapprouver. Nos vertus, en effet, tandis qu'elles assouplissent nos tendances et les disposent à recevoir les injonctions de notre raison, assurent en celle-ci des catégories de jugements retenus dans la mémoire de notre raison prudentielle et toujours prêts à être utilisés pour l'appréciation de nos actes coutumiers. Ainsi, sont instantanément jugées par notre conscience et cataloguées dans le bien ou le mal la plupart des actions provoquées par le cours normal de notre existence quotidienne.

Mais, certaines de nos actions se présentent avec des circonstances insolites. Elles ne s'emboitent pas dans nos expériences passées et exigent une vive attention sur leur opportunité et une discussion sur leur valeur morale. Le jugement de conscience hésite et ne peut se résoudre qu'après réflexion, conseil et délibération intimes. Les prudences les plus avisées et les plus vertueusement intentionnées sont parfois déconcertées en face des complications et des aspects contradictoires de nos devoirs pratiques. Dans ce cas, le jugement de valeur morale, d'abord suspendu, cherche peu à peu à sortir de l'indécision et enfin s'affirme — s'il le peut — dans un verdict qui détermine le choix décisif de la liberté.

On le voit donc, nos jugements d'action ne coïncident pas toujours immédiatement avec nos jugements moraux. On comprend dès lors la possibilité psychologique des ignorances que nous signalions plus haut : ignorance de la loi ou ignorance du rapport d'application d'une loi à telle action déterminée, cette loi étant par ailleurs connue. Ce mouvement actif et incessant de l'intelligence poursuivant, à travers toutes les actions qui s'offrent en vue, le bien du sujet et les satisfactions de ses actuelles tendances, peut rencontrer une occasion d'agir qui, par la nouveauté ou l'inaperçu de ses circonstances, sort des cadres moraux possédés par la conscience. Le jugement de celle-ci porte à faux, puisqu'on ne connaît pas la loi selon laquelle on devrait apprécier l'acte — ou si on la connaît, il arrive que l'esprit n'est pas en éveil du raccord de cet acte avec la loi qui devrait pourtant le régir.

Voyons si, autour de la continuelle activité de notre esprit quêtant des motifs de satisfaction dans les appels successifs de nos actions, de nouvelles inadvertances ou aberrations, provenant d'autres causes, ne pourraient pas encore survenir.

Voici une hypothèse dont nous n'avions pas jusqu'alors entrevu la formule : Une action, par son attrait de bien, éveille notre attention. A la considérer en elle-même, cette action est connue et classée dans les cadres moraux de l'expérience antérieure ; et puis, il arrive que cette connaissance, de fait, n'est pas mise en réquisition et n'intervient pas. Supposons qu'il s'agisse d'un acte défendu. En toute autre circonstance, l'esprit serait prompt à se rappeler la loi qui l'interdit et à percevoir que cet acte particulier est atteint par cette défense. Mais l'état d'âme est tel, à cet instant, que la raison et la volonté acceptent l'action proposée, sans réaction de la conscience apportant son veto. S'agit-il d'un acte positif à exécuter? En toutes autres circonstances, l'esprit discernerait immédiatement l'obligation et l'opportunité de cet acte, mais, à ce moment et dans l'état d'âme actuel, on s'abstient d'agir, sans qu'in-

tervienne, dans la conscience, le reproche de cette omission. Dans l'un et dans l'autre cas, et en raison de circonstances psychologiques déterminées et sous l'influence de causes diverses que nous allons dire, l'intelligence morale ne s'exerce pas : ce qu'elle pourrait et devrait dire est momentanément éclipsé et échappe à l'advertance de la conscience (1).

Voici une première cause de cette disjonction momentanée du jugement d'action et du jugement de conscience : la distraction. Car il y a des distractions morales : nous pouvons être inattentifs, en fait, à ce que nous faisons et tout particulièrement à la signification morale de ce que nous faisons. Avant d'être, dans sa facilité et parfois dans ses extravagances, une question de tempérament, la distraction est une fatalité de notre esprit, condamné au morcelage successif de toutes nos connaissances, morcelage qui s'étend à notre volonté pour en disperser les attraits et en éloigner les unes des autres les intentions. Notre volonté commande l'attention de notre esprit ; et celui-ci s'absorbe à considérer l'objet dont l'intérêt actuel nous captive. Le jeu même de l'esprit et celui de la volonté l'utilisant à ses fins, expliquent cette dispersion de l'intelligence sur la multiplicité de ses objets, puis sa fixation obstinée à l'un d'eux, au point que tout autre n'ayant pas immédiat rapport avec lui n'est plus que vaguement perçu et même parfois disparaît momentanément du champ de vision (2).

(1) « Considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret. Et tunc non videtur difficile quod præter id quod actu non considerat, homo agat. » (ibid.)

(2) « Cum omnes potentiae animae in una essentia radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor : unde, e contrario, quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer

L'erreur morale par distraction de la conscience semble assez difficile quand il s'agit d'actions importantes qui, par le fait d'habitudes enracinées, ne peuvent se présenter sans provoquer l'éveil immédiat de l'attention morale. Encore cela dépend-il de la vertu et de la perfection de chacun. Mais, normalement, cette inattention se produit à l'endroit de devoirs insolites, dans des occasions peu coutumières et le plus souvent quand il s'agit d'obligations secondaires. Au reste, aucune règle fixe ne peut être ici donnée, cette possibilité d'inattention dépendant beaucoup du tempérament individuel et des embarras plus ou moins compliqués de l'activité de chacun.

Toutefois deux états psychologiques caractérisés permettent la facilité de cette inattention morale.

A certaines heures, notre activité peut se concentrer sur un objet qui nous captive tant et si bien que nous oublions toute autre préoccupation. Notre intelligence, par exemple, est comme hypnotisée par les difficultés d'un travail, d'une étude, d'un maniement d'affaires ; nous donnons tout notre effort dans une intensité d'attention qui augmente progressivement jusqu'à son maximum d'acuité. S'étonnera-t-on qu'à pareil moment, ne pensant qu'à ce qui nous tient en haleine, il nous arrive de négliger par oubli certains devoirs auxquels nous sommes habituellement assidus? Et ne s'étonnera-t-on encore qu'à cet instant d'attention surexcitée, un autre événement compliqué et difficultueux surgissant inopinément, notre contrôle moral ne s'exerce point à son propos avec toute la perfection désirable? Le jugement moral est ainsi entravé et parfois manque totalement. Je n'ai pas à chercher la part de responsabilité encourue par cette inadvertance. Ces cas, ici encore, relèvent du volontaire indirect ; ils participent — s'il y a lieu — à la responsabilité des négligences antérieures qui n'ont pas suffisamment prévu cet amortissement de la conscience par absorption plus ou moins totale de l'attention.

applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. » (I[a] II[ae], qu. LXXVII, a. 1.)

Un autre cas de non-intervention de la conscience morale habituelle peut exister par le fait de troubles physiologiques qui résultent de la maladie ou de l'infirmité et rendent précaire le bon fonctionnement de l'esprit. N'insistons pas sur cet état que l'on peut dire momentanément pathologique puisque la raison, troublée par les défaillances de l'énergie nerveuse, n'a plus les conditions de son exercice normal et par conséquent de sa maîtrise morale sur l'action. Celle-ci est ce qu'elle peut être, selon chaque cas individuel : l'intelligence flotte plus ou moins au gré des sensations, des imaginations et des tendances; elle se laisse pousser et ne se contrôle plus. Un malade se montre parfois avec des attitudes, des exigences et des actes qui sont en contraste absolu avec la façon habituelle de son état de bonne santé. La lucidité de la conscience peut baisser progressivement jusqu'à paraître s'éteindre (1).

C'est encore une défaillance du jugement moral ou du moins une contrariété destinée à l'affaiblir que nous allons rencontrer dans l'action passionnelle qui, selon l'occurrence, peut devenir un péché. Suivons attentivement ce nouveau cas à multiples aspects. De cette analyse, devra finalement sortir l'intelligence de notre affirmation du début : Une erreur est contenue dans tout péché.

*
* *

Ne nous attardons pas au cas, relativement rare dans une psychologie normale, d'un accès de passion tellement violent qu'il bouleverse la conscience, met en déroute la

(1) « Quod homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis... Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens : puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem. » I^{a} II^{ae}, qu. LXXVII, a. 2).

raison et lui enlève tout pouvoir de réflexion morale. Une peur subite, une panique inopinée, une douleur aiguë peut déchaîner une série d'actes absurdes, réactions spontanées des instincts de défense, mais qui peuvent échapper à la gouverne de la raison.

A côté de cet état anormal et exceptionnel, l'observation peut rencontrer d'autres troubles émotifs plus atténués et progressivement amenés à leur tension maximum par l'effet d'une incubation dont la conscience réfléchie, loin d'être absente, demeure présente et responsable. Un ressentiment entretenu et ruminé pendant de longs jours peut, chez certains tempéraments, éclater en un paroxysme de colère qui, tant qu'en dure l'orage, coïncide à peu près avec la folie furieuse. Il en est de même d'une concupiscence longuement caressée et qui ne manque aucune occasion de s'aviver quotidiennement. Ainsi renforcée et nourrie, elle peut aboutir à faire perdre la tête à son homme. Au cours de cette poussée violente, la passion draine en son torrent toute l'activité de la conscience. Celle-ci, responsable des renforcements continus de la passion, l'est donc encore de son effet prévu, bien que celui-ci, une fois arrivé, abolisse toute réflexion, telle une vague qui submerge celui qui n'a point voulu parer à son irruption.

On le remarque, cet état anormal de la passion exaltée répète psychologiquement l'état de maladie où d'infirmité qui, débilitant le corps, entrave l'exercice des facultés de l'âme et en particulier de la raison. Ici encore, la passion véhémente trouble l'exercice de la raison et de la liberté par le tumulte physiologique qu'elle suscite (1).

(1) « Ex aliqua corporali transmutatione ligatur usus rationis, ut vel totaliter nihil consideret, vel quod non libere considerari possit, sicut patet in dormientibus et phreneticis. Per passiones autem fit aliqua immutatio circa corpus, ita quod interdum aliqui propter iram et concupiscentiam vel aliquam hujusmodi passionem in insaniam inciderunt. Et ideo quando hujusmodi passiones sunt fortes, per ipsam transmutationem corporalem ligant quodammodo rationem ut liberum arbitrium de particularibus agendis non habeat. » (De Malo, qu. III, a. 9. — Cf. I^{a} II^{ae}, qu. LXXVII, a. 2).

Nous retrouvons également, dans certains états passionnels, le cas de distraction, par application intensive de l'attention sur l'objet de la passion au préjudice d'une suffisante considération morale. La passion, à l'état fort, concentre énergiquement l'esprit et le retient captif : l'attention privilégiée devient de la fascination, et cela peut finir par la tyrannie de l'idée fixe. Quelqu'un est-il accablé de tristesse, il demeure hanté par son chagrin, insensible à tout, incapable d'être sorti de son obsession douloureuse ; il va dans sa vie quotidienne comme détaché de ses occupations et ne s'y donne que machinalement, oubliant, négligeant ce qu'en toute autre situation il n'aurait jamais oublié ou négligé. Sans rechercher quelle responsabilité peuvent avoir, par volontaire indirect, ces négligences ou ces oublis, constatons seulement qu'au moment où ils se produisent, l'esprit du passionné est comme raidi et tendu vers l'objet de sa passion sans qu'il puisse trouver l'effort nécessaire à un plein contrôle moral (1).

Arrivons maintenant à un état passionnel qui admet le plein contrôle moral et qui, sans perturbation physiologique excessive, se déroule sous l'attention d'une raison qui le juge dans son début, son évolution et son aboutissant. Mettons que cet aboutissant soit un péché et examinons soigneusement l'attitude de la conscience.

*
* *

Nous voici au centre de la difficulté énoncée au début de

(1) « Quandocumque una potentia intenditur in suo actu, alia potentia vel impeditur vel totaliter avertitur a suo actu ; sicut cum aliquis intentus est ad aliquem audiendum, non percipit hominem pertranseuntem. Et hoc ideo contingit, quia omnes potentiae radicantur in una anima, cujus intentio applicat unamquamque potentiam ad suum actum : et ita cum aliquis fuerit fortiter intentus circa actum unius potentiae, minuitur ejus intentio circa actum alterius. Sic ergo cum fuerit concupiscentia fortis, aut ira, aut aliquid hujusmodi, impeditur a consideratione scientiae. » (De Malo, qu. III, a. 9.)

cette étude et que nos analyses précédentes ont tout d'abord délimitée et qu'elles vont maintenant éclairer.

Avant d'être commis, ce péché de passion a provoqué dans la conscience le choc de deux jugements contraires : le jugement d'action intéressé à faire valoir la satisfaction réclamée par les désirs de la passion, puis, en face, le jugement moral qui, d'avance, au nom de la loi, dénonçait la vérité du devoir et stigmatisait la faute. Celle-ci, en effet, n'a pu être qu'autant que ce jugement moral a été évincé, tout au moins neutralisé par le jugement acceptant la passion. Du vrai moral, l'esprit est passé à l'erreur morale, au péché, mais avec la persuasion que ce péché, ou, si l'on veut, cette erreur, représentait la vérité de satisfaction qui était dans l'intérêt du moment.

Prenons un exemple pour bien éclaircir les données du problème. Je suis mis en humeur contre quelqu'un qui a usé envers moi de procédés déloyaux et m'a poursuivi de sa malveillance. Ses torts sont réels et s'accumulent. De jour en jour, mon mécontentement s'accentue. Bien souvent, si je ne m'étais retenu, j'aurais riposté et, parfois, ma colère a grondé sourdement, avec des désirs de vengeance. Et puis, j'ai réussi à calmer cette violence. Cependant, mon ressentiment continue de s'envenimer, dans une alternative de poussées violentes et de reprises énergiques pour n'y point céder. Mais l'insistance d'inimitié qui me poursuit et ne manque aucune occasion de s'affirmer finit par lasser ma patience. Un moyen de me venger se présente plus opportunément que jamais : je n'ai que quelques mots à dire à un protecteur de mon ennemi ; ces mots lui révéleront sur son protégé des faits et paroles qui très vite couperont court à ses illusions. Or, je ne le vois que trop : rapporter ces paroles et ces fautes c'est bel et bien une médisance. Mais parce qu'enfin mon irritation ne cesse de grandir à mesure que j'apprends de nouvelles perfidies à mon adresse, mon désir de vengeance finit par repousser toute borne, et, bien que percevant nettement que je vais commettre une médisance, je me laisse aller à la commettre effectivement.

A travers ce débat intérieur qui vient d'aboutir au péché par le triomphe d'une passion, on saisit le double courant de raisonnements et de tendances volontaires qui s'entrecroisent et se contrarient. Un premier courant est celui qui prend sa source dans la passion elle-même. Cette passion de colère suscite dans mon esprit l'idée de riposte et de vengeance ; ma volonté se complaît à ce but entrevu, active mon esprit à en trouver les meilleurs moyens et, parmi ceux-ci, le plus excellent de tous puisqu'il est dans les possibilités réelles et servira parfaitement le but : la médisance. Raisonnements subtils qui s'ajoutent les uns aux autres et s'efforcent d'inculquer la conviction que rien n'est plus opportun que de médire d'un ennemi, si par là même on met un terme à sa méchanceté. Mais l'esprit de vengeance ne me représente pas tout entier, il ne représente même pas tout mon esprit. Celui-ci n'approuve la médisance en vue que par brève intermittence, car il demeure soucieux de reconnaître en elle un acte injuste interdit par la loi morale. Ainsi se développe, juxtaposée au courant de la passion, un courant de conscience qui aligne de continus et rapides raisonnements en faveur du refus de la médisance, raisonnements parallèles à ceux de la passion, qui leur font pièce et les battent en brèche méthodiquement, tant que dure ma résistance.

Mais j'ai pris l'hypothèse que cette résistance ne tient pas jusqu'au bout sa fermeté et que la passion a trouvé enfin son issue dans la médisance. De la résistance à l'assouvissement que s'est-il passé ? Mon jugement de conscience dénonçait tout à l'heure la vérité morale comme la seule acceptable. Dans l'intervalle j'ai donc changé ? puisque, maintenant, j'accepte le contraire : satisfaire ma vengeance.

Avant d'expliquer psychologiquement ce passage de la vérité morale à l'erreur morale de mon péché, envisageons les deux termes en les comparant. Que représente cette vérité morale, terme de mon jugement de conscience? Et, en face d'elle, que représente cette erreur morale que mon

jugement d'action décrète comme l'actuelle vérité pratique?

La vertu morale que dénonce ma conscience, dans l'exemple donné, est celle-ci : « cette médisance est un péché. » La loi morale qui interdit toute médisance est depuis longtemps fixée en ma conscience, et, quand cet acte m'est suggéré, mon esprit n'est pas long à le déclarer défendu. Ce jugement est comme stéréotypé ; il se renouvelle le même, dans ma conscience, chaque fois que l'occasion se présente d'en voir l'application dans mes rapports avec autrui. Il était le même dans telle occasion précédente où d'ailleurs je n'ai pas succombé à la tentation de médire. Il est le même aujourd'hui au moment où j'y succombe; et mon remords de tout à l'heure me redira le même jugement en guise de reproche. Sa vérité reflète l'application du principe moral au cas jugé en lui-même comme défendu, indépendamment des sollicitations passionnelles qui actuellement le réclament. Ce jugement a donc un mode indicatif et non impératif. Il intervient avant le jugement de libre arbitre et apparaît, d'une certaine façon, désintéressé du choix qui sera porté. Que le jugement de libre arbitre se détermine, impératif et décisif, pour ou contre le jugement de la conscience, celui-ci, quelle que soit l'alternative, n'en modifiera d'aucune façon son verdict. La vérité de celui-ci ne se prend que de la loi morale qui, par elle-même, abstrait de ce fait contingent, savoir : qu'elle soit pratiquement écoutée ou non écoutée.

Le jugement d'action ou de libre arbitre se situe donc après le jugement de conscience. Mais ni l'un ni l'autre de ces jugements n'ont le même point de départ. C'est de la loi de justice que ma raison s'inspire directement quand elle prononce : « cette médisance est un mal ». Ce n'est pas de la loi de justice que ma raison s'inspire quand elle prononce : « cette médisance doit être faite », mais, directement et sans remonter plus haut, de ma passion de colère et de la pensée de vengeance qui m'anime. Mon

intelligence, par fonction de nature, adhère au vrai partout où elle le rencontre. Et il est indéniable qu'à ne considérer que ma colère et mon idée de vengeance, il n'y a rien de plus vrai que de désigner la médisance comme un moyen très opportun. Certes ce n'est pas un vrai en soi, c'est-à-dire un vrai moral, puisque, par rapport à la loi morale, c'est une erreur évidente. Ce n'est qu'un vrai relatif et seulement relatif à la tendance actuelle de mon affectivité en émoi et, plus précisément, relatif à ma volonté de vengeance. Mon jugement d'action sort d'un raisonnement affectif dont le premier principe n'est pas l'idée toute sèche de vengeance, mais cette même idée appuyée de ma volonté passionnelle et qui force ma raison à considérer la vengeance comme un but d'action actuelle, but en face duquel cette action de médire est désignée comme le moyen le plus apte (1).

(1) « Differunt judicium conscientiae et liberi arbitrii, quia judicium conscientiae consistit in pura cognitione, judicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem : quod quidem judicium est judicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod judicium liberi arbitrii pervertitur, non autem conscientiae ; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et judicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere ; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multæ circumstantiae ad ipsum actum, utpote fornicationis delectatio, ex cujus concupiscentia ligatur ratio, ne ejus dictamen in ejus rejectionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo et non in conscientia ; sed contra conscientiam facit : et dicitur hoc mala conscientiae facere, in quantum factum judicio scientiae non concordat. » (De Veritate, qu. XVII, a. 1, ad 4. — Cf. II Sent., Dist. XXIV, qu. II, a. 4). — Voir commentaire de Cajetan in I^{a} II^{æ}, qu. LVIII, a. 5, à la fin du commentaire édit. léon, p. 379 : « Ex ipsa appetitus immutatione constituitur in esse vero, dum vindicta est vere conveniens appetitui sic affecto : constat namque intellectum naturaliter inclinari in verum. Et licet ex hoc non fiat objectum conveniens et verum nisi secundum quid ; et propterea contingit errare intellectum, judicando vindictam convenientem simpliciter, idest sine additione, quae tamen non est conveniens nisi secundum quid, quia appetitui sic affecto tantum : nonnullum tamen verum est verum secundum quid, attractivamque participat vim intellectus ad se. Et sic affectione appetitus ad vindictam, constituitur ipsa vin-

Replaçons maintenant ce jugement de conscience et ce jugement d'action dans le courant psychologique qui les porte.

Avant de les voir se contredire et finalement le jugement d'action évincer le jugement de conscience, — comme il arrive dans le cas du péché, objet de notre analyse, — arrêtons-nous à considérer leur accord dans la victoire sur la tentation.

Faisons donc cette hypothèse : au lieu de succomber au désir de me venger de mon ennemi par la médisance, j'y résiste malgré mon ressentiment. Dans ce cas, mon jugement de conscience contient tout d'abord sa formule énonciative : « une telle médisance serait une faute morale. » Mais d'où vient-il qu'il prenne un caractère impératif et me décide au choix effectif de repousser la médisance ? C'est qu'en moi, à cette heure, il n'y a pas que le jugement de ma conscience tout court, mais, pour l'appuyer, une volonté très arrêtée de ne jamais médire. Je ne suis pas sans avoir rencontré bien souvent pareilles occasions et pareilles tentations, et ma conscience s'est habituée à les vaincre. Ma volonté est à ce point fixée dans la vertu que d'éviter toute faute lui est devenu un premier principe. Dès lors, cette médisance est rejetée dès qu'elle se suggère, non seulement parce que la loi la défend, mais parce que je suis disposé, par tous mes assagissements antérieurs, à me complaire fermement en l'observance de la loi du bien et à interdire en moi toute activité qui y dérogerait. Par l'appoint de cette volonté actuelle, expressive de mes dispositions vertueuses, ma raison ne se contente plus de désigner, par mode indicatif, cette médisance comme un mal ; mais, sous l'impulsion de mon vouloir vertueux, elle s'applique à immédiatement contredire tou-

dicta in esse convenienti secundum quid, et apparenter convenienti simpliciter : quoniam appetitus animalis est totius supposiți, ac per hoc conveniens vere appetitui offertur ut conveniens simpliciter ipsi appetenti, etc. »

tes les suggestions présentées par mon esprit en faveur de la médisance ; elle empêche ma raison de s'y laisser prendre ; elle la retient aux seuls motifs qui s'accordent avec la vertu. Et comme une raison au service d'une volonté actuelle ne s'emploie que pour faire aboutir son désir et déterminer le motif dernier qui rendra effective l'action convoitée, il arrive que, dans le cas en hypothèse, ma raison toute fervente de l'action réelle, bien loin d'en rester à énoncer le jugement de conscience : « cette médisance serait un mal », fait de ce jugement de conscience un jugement d'action qui dicte le choix décisif et intime l'exécution. Ma raison prononce ce que ma vertu et ma volonté actuelle réclament qu'elle prononce : « cette médisance ne sera pas ». Le jugement de conscience n'est plus seulement notionel et indicatif, mais affectif et préceptif. Il est devenu le jugement impératif de ma vertu de prudence (2).

(12) « Principia agibilium sunt fines ; ex his enim sumitur ratio agendorum. De fine autem habet aliquis rectam aestimationem per habitum virtutis moralis ; quia, ut Philosophus dixit in III Ethic., *qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei* ; sicut virtuoso videtur appetibile, ut finis, bonum quod est secundum virtutem ; et vitioso illud quod pertinet ad illud vitium ; et est simile de gustu infecto et sano. Unde necesse est quod quicumque habeat prudentiam, habeat etiam virtutes morales » (De Virt. Card. qu. un., a. 2). — Voir même doctrine dans la Iª IIæ, qu. LVIII, a. 5. Lire, sur cet article, le commentaire de Cajetan. J'en extrais ces lignes : « Sicut praecipere non est intelligibile quin dependeat ab appetitu, praecipit enim quilibet volens ; ita recte praecipere sibi ipsi in hujusmodi moralibus, non est nisi ab appetitu recto. » — Sur cette question de l'influence de la rectitude affective sur la rectitude du jugement moral préceptif, je signale un autre commentaire de Cajetan, Iª IIæ, qu. LXXVII, a. 2, § III. En voici le passage principal : « Quaedam rectitudo est in ratione secundum se : et haec ex solis terminis pendet. Quaedam est in ratione, sed ut mota ab appetitu ; et ista dependet non ex solis terminis, sed ex connexione conformi appetitui recto ; unde in VI Ethic. dicitur quod *verum intellectus practici est confesse se habere appetitui recto*. Unde cum prudentiae scientia sit in intellectu ut subest voluntati, rectitudo rationis ejus non est ex evidentia terminorum ad rationem absolute, sed ad rationem ut motam ab recto appetitu

Si donc je suis vertueux, mes dispositions affectives sont tellement unifiées que ma volonté en épouse toutes les tendances et amène ma raison à ne retenir que les actions conformes à cette intention et à refuser net toutes celles qui s'y opposent.

Au contraire, chez le pécheur invétéré et sans scrupule, le jugement de conscience n'excite et n'attire à lui aucune complaisance volontaire. Cependant, il existe; le vindicatif vicieux n'ignore pas que médire est un péché. Pour que ce jugement devînt intimant et résolutoire, il faudrait que la volonté se redressât toute pour se ranger à son indication et l'entraîner à se promulguer décisif et exécutoire. Mais, la volonté vicieuse est fixée dans son orientation : elle enjôle la raison et l'applique à retenir seulement le motif prédominant de la satisfaction qu'elle veut, en écartant tout motif de la rejeter, serait-ce le motif présenté par la conscience.

Mais, sans être un vertueux parfait ni un vicieux dont la conscience morale a perdu toute force d'inhibition, on peut ne pas être vaincu du premier coup par la passion, discuter longtemps avec elle, puis, après vive résistance, être enfin subjugué. C'est le cas particulièrement visé par nos précédentes analyses et qu'il faut, cette fois, définitivement résoudre.

Je suppose, donc, qu'en face d'un adversaire excitant ma mauvaise humeur, l'occasion survienne, propice, de me venger de lui par une médisance. Appelée par ma passion, celle-ci apparaît à ma raison en parfaite convenance

dependet. — Et si hujus responsionis non est capax, distingue quod rectitudo rationis secundum se, pendet ex terminis et forma syllogismi : sed ut judicanda a nobis et praeceptiva pendet ex appetitu in moralibus, quia *qualis unusquisque est talis ei finis videtur*. Et ideo est impossibile quod sit perfecta ratio sola ex terminis et syllogismo, quidquid in voluntate sit : oportet enim voluntatem esse bene dispositam, si ratio perfecta sit ratione morali particularissima sine defectu. »

avec mon ressentiment. Mais puisque, tout d'abord, je résiste, il faut croire que le mouvement de volonté et de raisonnement en faveur de la médisance n'est pas seul dans ma conscience. Je raisonne pour justifier la médisance à laquelle m'engage ma passion ; mais je raisonne, à côté de ma passion, avec la même raison, pour m'avertir moi-même, au nom de la loi morale, que cette médisance est un acte interdit. Je veux et je ne veux pas, j'approuve cette médisance et je la désapprouve. Ma raison hésite entre l'obéissance à la loi de justice et l'assouvissement de ma colère (1).

D'où vient cette hésitation ? Certainement du contrepoids de mon jugement de conscience empêchant le verdict définitif de mon jugement d'action. Mais encore, d'où vient à mon jugement de conscience cette force contredisante ? Il ne l'a point par lui-même en tant que fruit d'un raisonnement théorique et détaché de toute tendance affective et volontaire. Lui aussi, dans le cas présent, est la conclusion d'un raisonnement affectif dont le principe n'est pas seulement l'énoncé objectif de la loi de justice défendant la médisance. Ici encore, la valeur de persuasion de ce principe vient de ma volonté actuelle de le tenir comme une règle pratique. C'est parce que je n'en suis pas sans doute à mon premier acte de vertu sous ce rapport, c'est parce que ma volonté, expressive de mes habitudes morales, est tendue vers une activité conforme à ses désirs, que mon jugement de conscience porte avec lui,

(1) « Cum in homine duae sint naturae, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam : quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subjicitur rationi, sicut contingit in virtuosis ; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum. Et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animae diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem et aliud secundum passionem » (I^a II^{ae}, qu. x, a. 3, ad 1).

en ce moment, l'intimation de refuser la médisance, malgré les sollicitations passionnelles qui la réclament.

Dans ma conscience, la lutte n'est pas, à vrai dire, entre jugement et jugement, entre raisonnement et raisonnement, mais entre deux affectivités, ou, si l'on veut, la lutte est à l'intérieur même de ma volonté entre deux tendances qui la tiraillent au gré des motifs qu'elle meut l'esprit à faire valoir alternativement et qui tendent réciproquement à s'éclipser. Quand je m'arrête à considérer le motif qui m'interdit de médire, toute l'énergie de ma volonté semble appuyer sur ce motif pour qu'il prenne valeur d'intimation et décide mon choix. Quand je regarde la satisfaction d'assouvir enfin mon mécontentement, ma volonté semble faire refluer sa force dans cette direction et appliquer mon esprit à y voir le suprême motif de ma détermination.

Mais, enfin, se produit la rupture d'équilibre. J'hésitais tout à l'heure devant la tentation, je me raidissais pour la refuser, et pourtant j'ai fini par céder et j'ai commis l'acte de médisance qui a satisfait mon désir de vengeance, mais dont le remords, en ce moment, m'aiguillonne. Comment donc s'est opéré le glissement ?

Que se passe-t-il en moi au moment de céder au péché ? Tout d'abord je n'ai point conscience de me décider à la suite d'une persuasion par argumentation de raisonnement, comme si, débattant un problème intellectuel, je me rendais enfin en face d'une dernière preuve plus évidente. S'il y a en moi considérations diverses entrecroisées, j'ai plutôt l'impression qu'elles sont liées à des revirements successifs de ma volonté, et que celle-ci me pousse à ces différentes considérations au gré de ses propres fluctuations.

D'autre part, je n'ai point conscience de sortir de mon hésitation par une option capricieuse de mon vouloir, comme si, acculé à l'impasse de deux alternatives également motivées, je choisissais l'une plutôt que l'autre pour le simple motif de me résoudre enfin. Au contraire, à

l'instant du péché, j'ai l'impression d'une plus-value dans les motifs qui m'attirent. Je veux le péché, parce que mon esprit, attentif aux satisfactions qu'il me promet et appliqué par ma volonté à les mettre en relief, me donne des motifs satisfaisants de le vouloir.

Enfin, ce choix actuellement motivé, je n'ai pas l'impression qu'il soit survenu subitement sans préparation. Il m'apparaît, au contraire, comme l'aboutissant d'une série de fléchissements antérieurs. Les péripéties de la lutte intestine précédant mon péché me semblent marquées par un effacement progressif dans les raisons mises en avant par ma conscience, et, en même temps, par une mise en relief continue des avantages de mon péché, au point que, lorsque je me détermine à celui-ci, les motifs mêmes que ma conscience conserve pour m'en faire un reproche semblent énervés et inefficaces alors que les motifs de céder à ma passion se présentent persuasifs et décisifs.

Mais alors, comment expliquer ce dégradé progressif des motifs de la conscience et cette débilitation de la volonté morale tandis que s'accentue la force de la volonté et de la raison au service de la passion?

C'est la passion, évidemment, qui ouvre le cycle de ce mouvement psychologique. Reprenons notre exemple : Mon ennemi m'a vilipendé, et en moi la colère gronde. Ce premier choc ne me trouve pas indéterminé affectivement. Je n'éprouve pas de la colère pour la première fois ; et mon passé de vertu ou mon absence de vertu ont chance d'orienter ma première réaction. Si je suis tellement fixé par tempérament et continuels efforts sur moi-même à modérer et à vaincre mes mauvaises humeurs, il est à présumer que la passion présente ne poussera pas en moi très avant sa résonance. Si, au contraire, je suis un irritable, blessé à fond par la moindre égratignure, ma colère présente va trouver toute aisance pour étaler en moi son bouillonnant remous. Persuadons-nous qu'en face de nos actes moraux, nous ne sommes point tout neufs. Nous y

arrivons avec nos inclinations, nos habitudes et nos tendances dominantes. Tout notre passé moral retentit en chacun de nos actes moraux. Ce passé nous dispose, nous incline et nous oriente. Mais il ne nous lie pas. Qu'on ne parle donc pas, à cause de cela, de déterminisme et de fatalité. Nos habitudes passées résultent d'une accumulation d'actes libres et responsables. Même quand elles acclimatent nos tendances à servir promptement toute suggestion qui s'accordent avec elles ; même quand il s'agit de tendances vicieuses qui se donnent, sans grande résistance, aux actions qu'elles réclament, la liberté n'en demeure pas moins tout entière dans la décision qui adopte ces actions. Même très facilement alléché en voyant se reproduire des attraits auxquels, presque toujours auparavant, j'ai cédé, je ne suis pas contraint pour autant de céder à nouveau devant l'attrait d'un bien particulier, quand j'ai une volonté qui ne peut être contrainte de se donner que devant le bien absolu. Laissons donc de côté cette question de la liberté et de la responsabilité qui ne doit pas être en cause ici.

D'ailleurs, dans l'hypothèse où nous sommes d'une défaillance morale, nous ne disons point que la faute est fatale parce que la passion trouve un premier accueil favorable. Cet accueil favorable ne l'est point tellement, qu'il n'ait ses hésitations, puisque, dans la même hypothèse, nous envisageons que la conscience y résiste tout d'abord. Elle y résiste par son jugement de réprobation qui prend sa force à la volonté morale qui l'appuie. Si, à la longue, cette volonté s'affaiblit, ce ne sera pas sans la protestation de la raison dénonçant que, quelles que soient les actuelles attirances, c'est une faute de préférer ce bien apparent, qui est le mal, au bien de la vertu. C'est donc, encore une fois, au sein d'une liberté qui ne perd, à aucun moment, sa capacité de redressement, que va se dérouler le glissement vers le péché.

De ce glissement, disions-nous, la passion, provoquée dans la partie sensible, en est la première étape. Nous

supposions que cette passion rencontrait un accueil favorable de la part des tendances habituelles antérieures. Mais cela même n'est point nécessaire pour expliquer une défaillance morale. Même ceux qui ne manquent pas de vertu peuvent subir les assauts de la tentation et parfois être vaincus par elle. Car, à supposer qu'une passion se déclarant vienne à heurter une volonté moralement assagie, celle-ci ne peut cependant manquer d'en ressentir le choc et d'osciller quelque peu. Car c'est le propre de la passion d'attirer le consentement de la volonté sur l'inclination qu'elle suscite.

La passion est un mouvement de notre sensibilité. Elle s'accompagne dans notre imagination de toutes les représentations qui servent sa tendance et provoquent dans nos instincts les réactions appropriées. Mais ces imaginations, à leur tour, orientent notre esprit vers des idées correspondantes et, par celles-ci, accentuent l'inclination et le désir volontaires. On a provoqué ma colère. Celle-ci met en ébullition mon imagination qui me représente, dans tout leur réalisme, les circonstances de l'offense qui m'est faite. Il est donc tout naturel que l'idée de vengeance survienne et que ma volonté s'y prenne et l'approuve, étant donné que ma passion la réclame. Le désir instinctif de ma passion cherche à devenir le désir actuel de ma volonté (1).

Ce n'est pourtant point son désir total, car l'idée de vengence n'est pas plutôt survenue dans ma représentation intérieure, qu'une autre idée lui fait face : l'idée de cette vengeance comme répréhensible et défendue. Les deux idées s'affrontent, mais plus encore les deux désirs, les deux affectivités, les deux volontés morale et passionnelle

(1) « Secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti ; sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte objecti, appetitus sensitivus movet voluntatem. » (I^{a} II^{ae}, qu. IX, a. 2.)

qui se servent des deux idées opposées pour exprimer leur propre opposition.

Mais, remarquons attentivement ceci : la passion, par elle-même, indépendamment des tendances antérieures qui peuvent la favoriser ou la desservir, possède une présomption d'accueil et de faveur près de la volonté. Elle suscite mon imagination et favorise l'idée d'un acte particulier et concret, d'une action qui m'apportera une délectation déjà éprouvée en désir. Elle n'est pas l'idée d'un bien abstrait, comme un bien moral ; elle n'est pas l'idée d'une satisfaction immatérielle dont le goût me reste imprécis et qui, loin de m'offrir le prenant d'un plaisir à ressentir, ne m'apportera guère qu'une privation pénible ; elle n'est pas une idée de ma conscience, qui voit les choses de loin et presque dans l'intemporel, trouvant en effet que toute médisance, celle d'aujourd'hui, comme celle d'hier et celle de demain, sont interdites ; mais c'est l'idée d'un acte immédiat, bon à prendre tout de suite, d'une médisance qui, en me vengeant, sera une décharge de la colère qui m'étouffe et m'enlèvera le poids d'une malveillance dont il me paraît intolérable de supporter plus longtemps la perfidie. Par l'excitant d'un bien de sensation, d'un plaisir immédiatement saisissable, d'une délivrance d'un ennui qui m'oppresse, ma passion porte donc avec elle une présomption de faveur, à l'endroit de mon accueil volontaire.

Ce n'est qu'une présomption ; car ma volonté n'y est point nécessitée et peut toujours faire volte-face. Mais enfin, je suppose que cette présomption s'accentue à cause de la particulière attraction de l'acte passionnel, à cause des dispositions antérieures qui l'appellent ou du manque de force des tendances morales, — il se produit alors en moi un flottement volontaire et comme un premier consentement, non pas encore à la faute, mais à sa possibilité envisagée plus favorablement. L'équilibre affectif est rompu ; la volonté ne se contente plus d'osciller, mais elle s'incline et penche. Le désir du vouloir épouse de plus en plus le désir de la passion.

Et voici que peu à peu, à partir de cette inclination volontaire prédominante, s'établit, sur tous les motifs qui la favorisent, une fixation d'attention privilégiée. Le désir se raffermit. La volonté unifie de plus en plus son intention ; elle devient une énergie concentrique qui ramène à son service toutes les ressources et les activités du moi.

Tout à l'heure, l'imagination, spontanément éveillée par la passion, faisait valoir tous les aspects réalistes du plaisir entrevu. Cet afflux de délectations en perspective excitaient les idées correspondantes et, à travers elles, attiraient la volonté. Celle-ci, réagissant alors sur le désir de la passion, ne peut manquer de surexciter la troublante fantasmagorie. La passionné voit tourbillonner en lui les images qui représentent l'objet de sa passion et tout ce qui en fait valoir les capiteux attraits. Maintenant favorable à la passion, la volonté ne peut que développer encore davantage ce jeu des images et des idées en accord avec elle (1).

Cette domination volontaire de plus en plus accusée doit à la fin produire ce que produit tout phénomène psychologique à l'état fort : une concentration de l'attention sur lui-même et un relâchement d'attention, une distraction, à l'endroit de toute autre activité du moi. Distraction non absolue, dans le cas qui nous occupe, mais tendance à la distraction, à la non-considération (2).

Cette inattention se marque par une sélection spontanée

(1) « Passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et judicium aestimativae : sicut etiam dispositionem linguae sequitur judicium gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur. Unde per consequens judicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi ; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi judicium rationis. » (I^a II^ae, qu. LXXVII, a. 1.) Voir le commentaire de Cajetan sur cet article.

(2) « In operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum, per quamdam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas. » (ibid.)

des images et des idées qui servent ma passion. Je ne vois plus guère que la satisfaction que j'éprouverai à me venger de mon ennemi, et par le fait même, je suis entraîné à m'hypnotiser sur l'idée de me venger par ce moyen approprié : la médisance. Sans doute mon champ de vision n'est point tellement fermé qu'il ne se rompe à certains moments pour me laisser entrevoir l'interdiction morale de l'acte que médite ma vengeance; mais l'idée même de cette interdiction se distend de plus en plus du centre d'énergie de mon vouloir : idée d'un bien spirituel éloigné de mon actuelle convoitise, idée décolorée, exsangue et sans chaleur d'action. Mon entraînement volontaire accentue de lui-même ce subtil et persistant camouflage : plus mon désir se tend vers sa détermination, plus il s'absorbe dans ses motifs immédiats; il est comme fasciné par eux, il ne voit plus qu'eux.

Les motifs moraux qui les contredisent insistent-ils encore pour se faire considérer? Ma volonté, de plus en plus alléchée à ma vengeance, non seulement les laisse tomber, mais s'applique à les masquer. Ma discussion intime se fait partiale : je ne veux pas me rendre à l'objurgation de ma conscience, je ne veux pas l'écouter, et bientôt je refuse de l'écouter. Ma position est prise. Ma volonté — toujours libre, ne l'oublions pas — lie ma raison à ne pas considérer, comme ayant valeur préceptive, les motifs de ma conscience, mais seulement les motifs de satisfaire ma vengeance. Je m'aveugle volontairement. Je me contrains à ne déterminer mon choix qu'en face de l'attrait qui correspond à ma passion. Dès lors, je choisis..... Je médis de mon ennemi. Ma passion est enfin assouvie (1).

(1) « Quando passio est fortis circa particulare, repellit contrarium motum scientiae circa idem particulare, non solum distrahendo a consideratione scientiae, sed etiam corrumpendo per viam contrarietatis ; et sic ille qui in forti passione est constitutus, etsi consideret aliquo modo in universali, in particulari tamen impeditur ejus consideratio. » (De Malo, qu. III, a. 9.) — « Posito enim quod ratio sit ligata per passionem, necesse est quod sequatur perversa electio ; sed

Dans mon péché, j'ai refusé la vérité morale que promulguait ma conscience; je n'ai voulu que la vérité pratique de ma vengeance satisfaite. Sous les apparences du bien, j'ai choisi le mal. Je me suis trompé, et *c'est ma volonté responsable qui m'a fait me tromper.*

Une erreur est donc contenue dans tout péché, mais c'est une erreur *volontaire.*

Le Saulchoir.

Fr. H.-D. Noble, O. P.

in potestate voluntatis est hoc ligamen rationis repellere. Dictum est quod ratio ligatur ex hoc quod intentio animae applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi ; unde avertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in universali cognoscit. Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat. Actus ergo commissus, qui ex tali ligamine procedit, est voluntarius... » (Ibid., qu. III, a. 3). Cf. ad 2.

La louange liturgique

(*Suite*)

2° *La liturgie mosaïque.* — Les quelques traits relevés dans l'histoire des patriarches ne présentaient guère qu'une ébauche de liturgie. Avec le mosaïsme au contraire nous entrons dans une période nouvelle du culte divin, où tout s'organise dans les moindres détails, selon des règles dictées par Dieu lui-même. Le livre de l'Exode et celui du Lévitique nous en ont laissé la description, et nous y voyons comment dès lors il y a un sacerdoce qui se transmet par hérédité, il y a un sanctuaire et non plus seulement des autels érigés par des particuliers, il y a des sacrifices dont les rites sont fixés avec précision, enfin il y a des heures réservées à la prière, au chant des psaumes et des cantiques prophétiques.

De tout cet ensemble, ce qui nous intéresse davantage c'est l'élément de louange divine qui accompagne le sacrifice, comme cela aura lieu dans l'économie nouvelle, le sacrifice des lèvres, comme disent les psalmistes, étant toujours joint à celui de l'autel.

A l'aube même du mosaïsme apparaît d'une façon très nette cette alliance des deux sacrifices. Le grand événement historique et prophétique qui marque la naissance du peuple de Dieu, la délivrance du joug égyptien, aura son mémorial et son action de grâces. L'immolation de l'agneau qui précède et accompagne le *Phase Domini*, le Passage ou la Pâque du Seigneur, est un sacrifice authentique destiné à être renouvelé chaque année en souvenir du

grand bienfait de Dieu. Il prélude au départ de la terre d'exil, mais dès que la délivrance est accomplie, lorsque les eaux de la mer Rouge se sont refermées pour engloutir les Égyptiens, la louange éclate sur toutes les lèvres et le premier cantique inspiré retentit en actions de grâces : « *Cantemus Domino, gloriose enim magnificatus est...* Chantons au Seigneur qui s'est manifesté glorieusement (1). »

Il faut noter avec soin ce double point de départ de la liturgie mosaïque, dont la Pâque sera toujours le centre, les autres fêtes venant se grouper autour du mémorial par excellence. Le sacrifice et le cantique de louange s'y rencontrent comme deux éléments qui se complètent ; et plus tard, lorsque les fils d'Israël devront chaque année renouveler la grande fête, ces deux éléments en feront les frais : le sacrifice de l'agneau, puis le repas pascal accompagné de psaumes, et illustré des enseignements du père de famille exposant aux convives les mystères de la Pâque.

On remarquera sans peine combien ces divers détails étaient prophétiques de la liturgie chrétienne, dont le noyau primitif sera cette même fête pascale, qui célébrée par le Christ, la veille de sa mort, devait être tout à la fois la dernière Pâque légitime des Juifs et la première de l'Alliance nouvelle. A la dernière Cène, en effet, il y aura sacrifice, il y aura des chants de louange, il y aura enseignement. Et lorsque dans la suite l'Église célébrera la sainte Vigile, non seulement de la fête de Pâques, mais de chaque dimanche, louange, enseignement, sacrifice s'y retrouveront, mais avec un caractère autrement réel et définitif que dans l'ancienne Alliance.

Nous n'avons pas à entrer dans tous les détails de la liturgie mosaïque, dont les rites devinrent de plus en plus nombreux, de plus en plus compliqués, à mesure que le pharisaïsme prit de l'influence parmi les Juifs. Nous n'en retiendrons ici qu'un élément, parce qu'il est passé dans

(1) Ex., xv.

la liturgie chrétienne, où il conserve une place prépondérante, c'est le chant des psaumes.

Toute la collection de ces cantiques inspirés, qui porte le nom de psautier, nous vient des Juifs. Tous n'ont pas le même caractère et beaucoup d'entre eux ne furent sans doute à l'origine que des formules de prière privée, composées pour telle et telle circonstance. La plupart cependant ont un caractère liturgique bien marqué et portent souvent dans leur titre une indication qui en révèle l'usage authentique. Lorsque nous rencontrons par exemple des titres comme ceux-ci : *Psalmus cantici in die Sabbati, Psalmus ipsi David, quarta Sabbati*, il est bien évident qu'il s'agit de psaumes destinés à être chantés aux réunions sabbatiques, ou à celles du quatrième jour de la semaine. Ceux qui sont précédés de l'*Alleluia* comme d'une sorte de refrain ont évidemment une origine liturgique. D'autres, comme les psaumes graduels, ou *cantiques des montées*, avaient une destination connue et servaient aux pèlerins qui montaient à Jérusalem, à l'occasion des différentes fêtes de l'année mosaïque. Quelques-uns datent de la consécration du Temple, d'autres tels que les grands psaumes historiques s'adaptent au cérémonial de la Pâque, où la psalmodie avait sa part et composait ce que l'on appelait le petit et le grand Hallel. Un psaume comme le 67e devait être usité dans les cortèges liturgiques ; un grand nombre qui portent les inscriptions des *fils de Coré* ou d'*Asaph* étaient composés pour les familles de lévites qui les exécutaient au nom du peuple. Un texte du livre I des Paralipomènes nous montre pris sur le vif un cérémonial liturgique, à l'occasion du transport de l'arche par David à Jérusalem. Des lévites portent sur leurs épaules l'arche sainte, tandis que d'autres en grand nombre accompagnent de leurs chants et de leurs instruments de musique le cortège sacré. « Or, Chonenias, le chef des lévites, présidait à la *prophétie*, et il entonnait les mélodies inspirées, car il était rempli de sagesse ! » (1) On remarquera ce nom de

(1) I Paral., xv, 22.

prophétie donné à la psalmodie et le rôle réservé au maître du chœur. Il n'est pas impossible qu'un certain nombre de psaumes soient sortis de ces milieux lévitiques ou des écoles de prophètes (1), comme les appelle la sainte Écriture, sortes de groupements ascétiques, où la louange divine était particulièrement en honneur. Tout dans les psaumes n'était-il pas prophétique de l'économie à venir vers laquelle tendaient sans cesse les âmes saintes de l'Ancien Testament? Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce que le Saint-Esprit ait choisi comme interprètes de ses inspirations divines ces *fils de prophètes* qui représentaient l'élément contemplatif au sein du peuple de Dieu.

De la liturgie juive la psalmodie est passée dans la liturgie chrétienne où elle garde une place prépondérante, soit à la messe, soit à l'office divin. Nous devrons y revenir et il suffit pour le moment d'avoir noté ses origines et son emploi dans le culte officiel de la synagogue.

Ajoutons que si les psaumes donnaient matière abondante à la louange divine, ils fournissaient encore une grande part d'enseignement surnaturel, où les âmes droites pouvaient puiser sans cesse une conduite souverainement autorisée. La leçon qui s'en dégageait était celle-ci en particulier : le culte est menacé de demeurer tout matériel, formaliste et sans vie s'il n'est animé par la pensée d'un médiateur seul capable de le rendre agréable à Dieu. Les nombreux psaumes messianiques ramenaient fréquemment cette idée, et les Juifs étaient mis en demeure de se souvenir que leurs sacrifices et tous leurs rites compliqués ne pouvaient suffire par eux-mêmes : « *Sacrificium et oblationem noluisti : aures autem perfecisti mihi. Holocaustum et pro peccato non postulasti : tunc dixi : Ecce venio...* Vous ne voulez plus de sacrifice ni d'offrande, mais vous avez rendu mes oreilles attentives. Vous ne demandez point d'holocauste pour le péché : alors j'ai dit : Voici que je viens pour faire votre volonté (2). »

(1) I Reg., x, 5, 6, 10.
(2) Ps. xxxix, 7-8.

Devant cette affirmation les Juifs pieux se demandaient avec anxiété si Dieu agréait leurs offrandes et ils sollicitaient des signes de la bienveillance du Très-Haut. Il ne s'y refusait pas toujours et parfois sa voix se faisait entendre dans la nuée ou au-dessus du propitiatoire de l'arche d'alliance. Ou bien c'était un ange qui venait annoncer que le Seigneur avait pour agréable le sacrifice offert, et en même temps le feu du ciel descendait sur la victime, l'embrasait tout entière, et l'ange disparaissait avec la flamme, semblant emporter l'offrande jusqu'au trône de Dieu (1). C'étaient là des théophanies ou manifestations du Verbe de Dieu, s'essayant pour ainsi dire à l'Incarnation et accomplissant auprès des hommes sa mission de médiateur : « *Delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore ; ludens in orbe terrarum : et deliciae meae esse cum filiis hominum*... Je me réjouissais au cours des jours, me jouant en présence du Seigneur, me jouant sur la surface de la terre et prenant mes délices au milieu des fils des hommes (2). » Cette peinture de la Sagesse éternelle nous la montre attentive à tout ce qui se passe sur la terre et présidant avec allégresse aux œuvres saintes des hommes. Et c'est ainsi toujours le même plan apparaissant dans la liturgie humaine aussi bien que dans la liturgie angélique : une louange qui monte vers Dieu du sein de sa création afin de chanter ses bienfaits, mais une louange accomplie d'une manière déifique, c'est-à-dire s'unissant à la louange éternelle du Verbe divin médiateur.

Il faut bien reconnaître cependant que trop souvent chez les Juifs le culte demeura entaché de formalisme et d'hypocrisie. Ce fut le grand écueil de la synagogue et une des raisons de sa répudiation. Les psaumes ne manquaient pas d'en avertir les âmes fidèles, et les écrivains sacrés prononçaient au nom de Dieu des reproches sévères contre un peuple coupable de n'honorer son Seigneur que des lèvres

(1) Judic., XIII, 19-20.
(2) Prov., VIII, 30-31.

et de lui offrir des holocaustes menteurs : « *Non accipiam de domo tua vitulos, neque de gregibus tuis hircos... Numquid manducabo carnes taurorum? aut sanguinem hircorum potabo? Immola Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota tua...* Je n'accepterai plus les taureaux que vous faites sortir de vos demeures, ni les béliers de vos troupeaux. Ai-je besoin de manger la chair de vos victimes, de boire le sang de vos animaux égorgés? Immolez à votre Dieu un sacrifice de louange, accomplissez vos promesses au Très-Haut (1). »

A ces avertissements solennels le psalmiste répondait en invoquant le secours divin et en appelant de ses vœux le médiateur annoncé par les prophètes. Dieu n'avait-il pas promis son intervention puissante? A-t-il oublié sa parole? « Vous avez parlé en vision à vos Saints, s'écrie le psaume LXXXVIII, vous avez dit : J'ai donné mon secours à un homme puissant : j'ai fait surgir mon élu du sein de mon peuple. J'ai trouvé David mon serviteur : je l'ai fait oindre de l'huile sainte. Ma main lui viendra en aide, mon bras le fortifiera. L'ennemi ne pourra rien contre lui et le fils d'iniquité sera impuissant à lui nuire... Il m'invoquera en disant : Vous êtes mon Père, mon Dieu et mon Sauveur. Et moi je l'établirai comme mon premier-né au-dessus de tous les rois de la terre... Je l'ai juré par mon saint nom, je ne manquerai pas de parole à David : sa race demeurera pour l'éternité (2). »

De telles paroles étaient faites pour réconforter le vrai Israël de Dieu, et les âmes saintes regardaient avidement vers l'avenir qui devait révéler l'héritier des promesses divines. David n'en était encore qu'une figure et tous savaient que parmi les fils de sa race paraîtrait le rejeton par excellence, celui qui en toute vérité devait dire à Dieu : « Vous êtes mon Père! »

En somme la liturgie mosaïque était tout entière en

(1) Ps. XLIX, 9 et suiv.
(2) Ps. LXXXVIII, 20-37.

attente d'une époque future où le culte de Dieu devait revêtir un aspect nouveau et désormais définitif. La liturgie chrétienne nous montrera la réalisation de ces espoirs, et l'œuvre de la louange divine y obtiendra son parfait développement.

D. J. de Puniet, O. S. B.

L'extase

Est autem extasim faciens divinus amor.
(Denys l'Aréopagite,
souvent cité par saint Thomas.)

Après avoir suivi l'âme dans son ascension vers la contemplation mystique, nous nous sommes arrêtés longuement à analyser l'état nouveau qui est devenu le sien. Nous avons décrit l'amour passif qui en forme l'élément fondamental, puis les lumières dont le Maître intérieur éclaire l'intelligence, et l'intuition obscure par laquelle il donne de contempler Dieu lui-même. Maintenant que l'âme se trouve toute menée par l'Esprit-Saint, on devine que son ascension, loin de s'arrêter, va devenir plus rapide encore. Étudions ce progrès avant de terminer.

C'est sur la charité que nous devons d'abord et surtout porter notre attention, puisqu'en la charité, — on ne saurait trop le redire, — se résume la vie spirituelle tout entière. De ce point de vue les progrès de l'âme seront caractérisés par un mot, l'extase. L'extase, c'est-à-dire la sortie de soi pour se transformer en Dieu, et réaliser ainsi la perfection surnaturelle. « L'amour divin ravit hors d'eux-mêmes ceux qui en sont saisis, écrit l'Aréopagite, tellement qu'ils ne sont plus à eux-mêmes, mais à l'objet aimé... De là vient que le grand Paul enivré du saint amour, dans un transport extatique, s'écriait divinement : Je vis, ou plutôt ce n'est pas moi, c'est Jésus-Christ qui vit en moi (1) : tel qu'un véritable amant, hors de lui-même et perdu en

(1) *Gal.*, II, 20.

Dieu comme il est dit ailleurs (1), ne vivant plus de sa vie propre, mais de la vie souverainement chère du bien-aimé (2). »

Au cours de cette montée d'ordre spirituel peuvent se produire des phénomènes de défaillances corporelles qui émerveillent beaucoup le vulgaire et qui ne sont pourtant qu'une crise de croissance due à la faiblesse humaine. Mais ce point demande explication et nous nous y appliquerons dans une seconde partie.

En deux mots, extase spirituelle qui est une montée vers Dieu, extase corporelle qui est une misère de notre organisme, voilà le double objet de cet article.

§ I. — La charité nous tire peu a peu hors de nous-mêmes pour nous donner a Dieu et nous transformer en lui : c'est l'extase spirituelle.

« L'amour, dit saint Thomas, a une force qui transforme, semble-t-il, celui qui aime en celui qui est aimé. » Et citant la parole de l'Aréopagite sur l'extase de l'amour divin, notre Docteur ajoute : « Celui-là possède parfaitement la charité qui se trouve entièrement transformé en Dieu par l'amour, si bien qu'il ne fait plus aucun cas de soi-même et de tous ses biens à cause de Dieu (3). »

On voit clairement quel sens saint Thomas donne ici au mot *extase*. C'est l'application affectueuse de l'âme à Dieu, le transport d'amour qui l'entraîne vers le divin Ami, et finalement l'union transformante. Nous voudrions résumer toute la doctrine du Maître sur cette question.

La charité se définit : une amitié entre Dieu et l'homme (4). Qui dit amitié suppose qu'on s'est rencontré

(1) *II Cor.*, v, 13.
(2) Denys, *Noms divins*, ch. iv, § 13.
(3) *Quodlibet* III, a. 17.
(4) IIª IIæ, qu. 23, a. 1.

en quelque point. Ceux qui n'ont rien de commun ne peuvent devenir amis, ni le rester. Telles personnes sont du même sang, du même pays; telles autres ont les mêmes idées, les mêmes goûts; ou du moins leurs natures s'appellent et se complètent, les besoins de l'une se trouvant comblés par les richesses de l'autre (1). Trouverons-nous quelque chose d'analogue entre Dieu et l'homme? Oh! assurément l'Être infini peut bien se passer de nous. Mais il est avéré que nous sentons dans notre cœur le besoin de Dieu. Sans doute encore, par nature nous n'avons rien de commun avec lui. Mais à titre gracieux il nous a conviés à partager sa propre vie dans le ciel et dès maintenant nous possédons dans l'état de grâce les prémices de cette communion future. Ajoutons que lui-même a voulu prendre notre nature humaine et tout expérimenter de notre existence terrestre, tout, sauf le péché. C'est plus qu'il n'en faut pour rendre possible une amitié entre lui et nous. Un jour quelques hommes ont recueilli sur les lèvres de Jésus cette « bonne nouvelle » qu'ils reçurent mission de répéter par le monde entier : « Désormais je ne vous appellerai plus mes serviteurs, vous êtes mes amis (2). »

Poursuivons notre analyse. Si l'amitié suppose la possession commune de quelque bien, elle consiste essentiellement dans une union plus intime, d'ordre psychologique. Au contact de l'être aimé le cœur se fond peu à peu sous l'action de l'amour. Il se sent modelé par celui en qui il se complaît. A la fin il se trouve transformé en lui. *Transformé*, le mot est très juste. En vérité on peut dire que l'aimé est devenu la forme de l'aimant. Et comme chaque être agit suivant les exigences de la forme qui le constitue, et y trouve la joie, il s'ensuit que l'aimant se délecte à vouloir le bien de l'aimé, comme si c'était son bien personnel. Arrive-t-il que cette bienveillance soit réci-

(1) I^{a} II^{ae}, qu. 27, a. 3.
(2) *Joan.*, xv, 15.

proque, et que l'objet aimé ne se laisse pas seulement atteindre, mais qu'il se donne, ajoutant à ses autres attraits celui d'une libre offrande, alors c'est le plus beau des amours, c'est l'amitié. A ce genre appartient la charité. A laquelle de nos amitiés la comparerons-nous? Affection désintéressée qui rapproche deux amis, union de l'époux et de l'épouse, amour du père et du fils, tous ces sentiments, et le dernier surtout, se retrouvent analogiquement dans nos relations avec Dieu. Il suffit pour cela que nous aimions celui qui nous a aimés le premier. « Quiconque fait la volonté de mon Père, dit Jésus, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère. »

Mais l'amitié tend de toute sa force à une union plus intime encore que cette union psychologique. Ce n'est pas une simple métaphore de dire que nous voudrions ne faire qu'un réellement avec celui que nous aimons (1). Le désir ne va pas sans doute jusqu'à souhaiter l'anéantissement de notre propre personnalité. Si on le dit, il y a hyperbole cette fois. Les amants de Dieu y ont souvent recouru. La vérité est qu'on cherche du moins à mêler les deux vies, tant que l'on peut, par une fréquentation assidue. Et s'il est impossible de goûter la présence réelle de l'ami, on y supplée par des messages, par le rêve. La charité à ce point de vue nous donne tout à la fois plus et moins que les amitiés humaines. Elle donne moins, parce que jamais nous ne pouvons voir Dieu ici-bas. Mais d'autre part nous pouvons toujours l'atteindre réellement. Que l'on se rappelle une doctrine précédemment exposée. Dieu présent à tout être en qualité de cause première, intime à chacun de nous, mais surtout aux justes, tellement qu'on a pu l'appeler l'âme de notre âme, Dieu est rejoint comme objet de connaissance et d'amour, si nous sommes doués d'aptitudes surnaturelles qui nous permettent d'adhérer à lui. Or c'est le cas de toute âme munie de la vertu de charité et des dons du Saint-Esprit. Et plus la charité grandit, plus l'union devient intime.

(1) I^{a} II^{ae}, qu. 28, a. 1, ad 2.

On parle de se rapprocher de Dieu. Nous sommes tous des pèlerins, *viatores*, en route vers Celui qui s'offre à nous comme notre but suprême. Ce n'est point par des démarches corporelles que nous allons vers lui, mais par les élans de notre cœur. Nous approchons de Dieu dans la mesure où s'accroît notre charité (1).

Et comment grandit-elle? Ici encore gardons-nous d'imaginer quelque addition de quantités. La vertu que nous étudions est une qualité surnaturelle dont l'âme qui progresse sera imprégnée de plus en plus fortement (2). L'Esprit-Saint enracine la charité dans l'âme à proportion que celle-ci le mérite par ses actes d'amour. Mais si toute œuvre bonne dispose à cet accroissement, saint Thomas ne croit pas que chacune l'amène. Observons nos habitudes naturelles. Il ne suffit pas d'un acte quelconque pour les affermir davantage. Des actes pourront se répéter longtemps jusqu'à un dernier plus intense, que les autres auront préparé sans doute, mais qui seul accroîtra notre penchant naturel. Il en est de ceci comme des gouttes d'eau qui tombent sur la pierre et un jour finissent par la creuser. Or nous avons tout lieu de penser que le Saint-Esprit, ici comme ailleurs, se conforme au développement ordinaire de nos habitudes. Il renforce notre aptitude surnaturelle seulement quand nous arrivons à l'aide de sa grâce à produire un acte d'amour plus fervent. Dès ce moment notre charité se trouve établie pour l'avenir à ce point supérieur d'où elle pourra s'élancer encore plus haut. Ainsi dans la nature la vie qui se recueille longuement durant l'hiver éclate soudain en bourgeons au retour du printemps. Arrive l'année suivante et les pousses se prolongeront de nouveau. De même encore, — et cette fois l'analogie ne saurait être meilleure, — nos amitiés, que le commerce quotidien suffit à entretenir, ne s'affermissent profondément que par des actes de communion plus intime qui

(1) II^{a} II^{ae}, qu. 24, a. 4.
(2) Ibid., a. 5.

surviennent de temps à autre. Ayant constaté ce fait, ne trouverons-nous pas normal que notre amitié avec Dieu grandisse de la même façon (1) ?

La charité pourra croître indéfiniment pendant tout le cours de la vie terrestre (2). Car entre la perfection nécessaire à son existence même et celle que l'on atteindra au ciel, il y a place pour un progrès incessant. Orienter vers Dieu tout son cœur de telle sorte qu'on refuse d'arrêter ses pensées et ses complaisances sur quelque chose qui répugne à son amour, c'est la perfection commune à tous les justes ; hors de là on est un pécheur. Donner à Dieu tout son amour de telle sorte que sans la moindre interruption l'on s'occupe de lui, c'est la perfection que réalisent là-haut les bienheureux. Mais les infirmités de la vie terrestre nous la rendent inaccessible. Ne peut-on pas du moins s'en rapprocher? Oui, c'est bien ce que font certaines âmes d'élite qui s'adonnent aux choses de Dieu dans toute la mesure où le permettent les nécessités de notre existence (3). A cette perfection de la vie spirituelle elles sont arrivées par degrés successifs. N'en est-il pas de même pour la croissance physique? Comparaison très éclairante sur laquelle saint Thomas insiste. Dans la croissance de notre corps on pourrait compter des phases nombreuses. Mais on en signale trois surtout qui apparaissent nettement caractérisées par des activités très diverses. Dans la première période, l'homme n'est qu'un petit enfant dont les membres se développent. Ensuite il se met à parler et à faire usage de sa raison. Puis arrivent la puberté et la préoccupation de fonder une famille. De même on peut distinguer les phases de la charité selon les soucis qui tour à tour deviennent prépondérants. Au début il s'agit surtout de fuir le péché grave, de résister aux convoitises qui contrecarrent l'amour divin. C'est la tâche des *commençants*. Ils sont obligés de

(1) Ibid., a. 6, corp. et resp.
(2) Ibid., a. 7.
(3) Ibid., a. 8.

nourrir et de réchauffer la charité, de crainte qu'elle ne meure. Plus tard on s'occupe principalement de s'affermir dans le bien, de grandir en vertus. C'est l'œuvre des *progressants* qui s'attachent à fortifier en eux la charité. Enfin on applique le meilleur de ses forces à s'unir à Dieu et à jouir de lui. C'est l'état des *parfaits* qui désirent mourir pour vivre avec le Christ (1).

Gardons-nous de fausser cette belle division par certaines idées qui sont devenues courantes depuis quelques siècles. Pour saint Thomas la vie spirituelle ne se dédouble pas en ascétique et en mystique, de telle sorte que chacune de ces vies comprenne à sa façon les trois degrés que l'on vient de définir. Notre Docteur ne connaît qu'une vie spirituelle allant depuis la première grâce jusqu'à la sainteté, de même qu'il n'y a qu'une vie corporelle qui se développe depuis la naissance jusqu'à l'âge mûr. Et telle est l'ampleur de la perfection dont il nous parle qu'à son sommet elle atteint cet état connu des plus grands mystiques seulement et célébré par eux sous le nom de mariage spirituel. Certes nous n'entendons pas dire que toute âme qui mérite déjà le nom de parfaite, parce qu'elle réalise les conditions posées tout à l'heure, se trouve dans l'état de mariage spirituel. Nous affirmons seulement que le mariage spirituel est dans le prolongement de sa perfection, qu'il en est l'épanouissement définitif. Il nous suffira pour le prouver de rapprocher des textes de saint Thomas quelques pages de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Nous y joindrons des affirmations de sainte Catherine de Sienne qui tiennent le milieu entre ces deux espèces de documents et les relient aussi parfaitement que possible.

Avant tout il importe de préciser le sens du mot que nous employons. On pourrait dire que le mariage spirituel est déjà contracté entre Dieu et toute âme en état de grâce, car nous avons vu comment la charité les unit. La sainte Écriture a souvent comparé leurs liens à ceux qui rat-

(1) II^{a} II^{ae}, qu. 24, a. 9.

tachent l'épouse à l'époux, et tout péché est par elle qualifié d'adultère. Saint Paul disait aux Corinthiens : « J'ai conçu pour vous une jalousie de Dieu, car je vous ai fiancés à un époux unique pour vous présenter au Christ comme une vierge pure (1). » Mais c'est dans le ciel seulement que le mariage sera consommé par une union consciente, perpétuelle et indissoluble. L'âme alors sentira l'action divine s'exercer en elle sans cesse et la surélever pour jamais jusqu'à la vision de Dieu face à face. A cette vision, impossible de parvenir ici-bas. Pourtant l'âme peut arriver même sur la terre à jouir quasi constamment de son union avec Dieu, objet de son amour, à éprouver habituellement au principe de sa vie psychologique l'impulsion divine qui la prévient et la conduit. Dans cette union vécue, dans cette impulsion sentie, nous n'avons pas de peine à reconnaître, sous ses deux aspects, l'élément fondamental de tout état mystique. Mais la conscience de cette union d'amour, de cette participation à la vie de Dieu, est devenue maintenant d'une telle stabilité qu'on se trouve comme confirmé en grâce. Le salut éternel semble assuré. Peu importe s'il y a eu pour symboliser l'entrée dans cet état quelque cérémonie extraordinaire comme celle qui se déroula en faveur de sainte Catherine de Sienne par exemple. Apparition de Notre-Seigneur, échange d'anneaux, concerts angéliques : aucun de ces phénomènes ne fait partie du développement normal de la vie spirituelle. Mais à cet état d'âme lui-même, sommet de la perfection terrestre, nous réservons, après sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, le nom de mariage spirituel.

Alors, dit sainte Thérèse, l'âme se sent au plus intime de sa conscience dans la compagnie des trois personnes divines. « Vous croirez peut-être que cette âme est comme hors d'elle-même et dans un tel transport qu'elle ne peut s'occuper de rien. C'est le contraire : elle a beaucoup plus de facilité qu'auparavant pour s'employer à tout ce qui est

(1) II *Cor.*, XI, 2.

du service de Dieu. Les occupations viennent-elles à cesser, elle se retrouve en cette agréable compagnie. Pourvu qu'elle ne soit pas infidèle à Dieu, jamais, à mon sens, il ne manquera de lui donner cette vue si claire de sa présence. De son côté elle a une grande confiance que Dieu, lui ayant accordé une telle grâce, ne permettra pas qu'elle la perde, et elle a raison de le penser. Cependant elle se comporte avec plus de circonspection que jamais afin de ne lui déplaire en rien. » Il n'est pas nécessaire de quitter ses occupations extérieures pour être attentive à la divine compagnie. « En dépit des peines et des affaires l'essentiel de l'âme ne se meut jamais de ce cabinet intérieur » où Dieu réside (1). « L'âme ou plutôt l'esprit de l'âme devient, selon qu'on en peut juger, une même chose avec Dieu... Peut-être est-ce là ce qu'entendait saint Paul lorsqu'il disait : Celui qui s'approche de Dieu, qui s'attache à Dieu, devient un même esprit avec lui (*I Cor.* VI, 17), et voulait-il parler de ce sublime mariage qui suppose que le Seigneur s'est déjà approché de l'âme par l'union. Saint Paul dit aussi : *Mihi vivere Christus est, mori lucrum* (*Phil.* I, 21). L'âme, me semble-t-il, peut maintenant se servir de ces paroles, car c'est ici que le petit papillon expire, mais avec une indicible joie, parce que Jésus-Christ est devenu sa vie. Cette vérité est rendue plus claire encore avec le temps, par les effets; car on reconnaît d'une manière évidente, par certaines aspirations secrètes, que c'est Dieu qui donne vie à notre âme. Et souvent ces aspirations sont si vives, qu'elles ne peuvent laisser place au moindre doute. L'âme, tout incapable qu'elle est de les exprimer, en a le sentiment très vif. Ces aspirations sont même si puissantes qu'elles produisent par moment des paroles de tendresse dont on ne peut se défendre, telles que celles-ci : O vie de ma vie ! ô soutien de mon être ! et d'autres de ce genre... De même qu'une personne qu'on plongerait soudain dans l'eau au moment où elle y songerait le moins, ne pourrait pas ne

(1) *Château*, septième demeure, ch. I.

point le sentir, de même, et avec plus de certitude encore, l'âme perçoit les divines opérations dont je parle... Elle ne quitte point son centre, et rien ne lui enlève sa paix... Il ne faut pas croire que les puissances, les sens et les passions jouissent toujours de cette paix. L'âme, elle, n'en sort point; mais dans ces appartements des sens, des puissances et des passions, il ne laisse pas d'y avoir des temps de combats, de peines, de souffrances, ce qui néanmoins ne lui enlève point sa paix. Du moins il en est ainsi d'ordinaire (1). »

Sainte Thérèse ajoute que dans cet état on ne commet plus de péché délibéré, même véniel (2). Mais elle n'ose affirmer « qu'une fois gratifiée d'une telle faveur, l'âme est certaine de son salut et à l'abri de toute rechute... Toutes les fois, écrit-elle, que je dis que l'âme est en assurance, cela doit s'entendre aussi longtemps que la divine Majesté la tiendra dans sa main (3) ». Saint Jean de la Croix est plus catégorique. Parlant à son tour de « ce dernier épisode de la vie spirituelle », il écrit que « l'âme s'y transforme totalement en son Bien-Aimé. Par possession complète, les contractants s'y livrent l'un à l'autre, avec une certaine consommation de l'union d'amour ; et ainsi l'âme divinisée devient, pour autant que la vie terrestre le permet, Dieu par participation. A mon avis l'âme ne peut jamais être mise en possession de cet état sans se trouver en même temps confirmée en grâce, car de part et d'autre la fidélité devient inébranlable, et celle de Dieu se manifeste ainsi dans l'âme. De là vient que cet état est le plus élevé qui puisse exister en cette vie. D'après la sainte Écriture, par la consommation du mariage les contractants ne sont plus qu'une chair; de même, par la consommation de l'union spirituelle entre l'âme et Dieu, deux natures sont un esprit et un amour. Saint Paul l'enseigne en faisant

(1) *Château*, septième demeure, ch. 1.
(2) Ibid., ch. 4.
(3) Ibid., ch. 2.

usage de la même comparaison et dit : « Celui qui s'attache au Seigneur est un seul esprit avec Lui » (*I Cor.* VI, 17)... L'âme repose maintenant entre les bras de l'Époux divin, puisqu'elle est, de façon permanente, unie à lui en un intime embrassement spirituel d'une réalité absolue, qui la fait vivre de la vie même de Dieu. Elle peut dire avec saint Paul : « Si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (*Gal.* II, 20) (1).

« Dieu seul est devenu la joie de cette âme, elle n'a d'espérance qu'en lui, sa crainte l'a pour objet, et elle ne connaît que la tristesse de lui déplaire. Ses désirs et ses sollicitudes ne s'occupent plus que de Dieu. Toute la richesse de l'âme est ainsi consacrée au service de Dieu, et l'unité d'action préside si parfaitement à cet ensemble des facultés, que même leurs premiers mouvements ne peuvent agir autrement qu'en Dieu et par Dieu. L'entendement, la volonté, la mémoire, par élans spontanés, sont portés vers Dieu, et d'autre part, les sens, les désirs, les appétits, l'espérance, la joie et toute la richesse intérieure, subissent le même entraînement, sans que l'âme en ait en quelque sorte conscience. De là vient qu'elle agit très souvent pour Dieu et ne s'occupe que de Lui et de sa gloire, sans qu'elle s'en rende compte, sans y avoir songé effectivement. Son habitude de n'avoir que Dieu seul en vue lui est devenue si familière, qu'elle peut se passer d'attention, de sollicitude, et même de ces actes fervents auxquels elle recourait autrefois quand elle se disposait à faire quelque chose pour Dieu (2). »

Le bienheureux Raymond de Capoue, après avoir raconté le mariage mystique de sainte Catherine de Sienne, parle comme saint Jean de Croix : « Pour moi, dit-il, je pense que ces épousailles ont été la confirmation en grâce de Catherine (3). » Il est remarquable que Notre-Seigneur

(1) Saint Jean de la Croix, *Cantique*, strophe XXII.
(2) Ibid., strophe XXVIII.
(3) *Vie de sainte Catherine de Sienne*, 1re partie, ch. XII (trad. Hugueny).

introduisit sainte Thérèse dans le mariage spirituel par une parole toute semblable à celle qu'entendit la grande sainte dominicaine. On lit en effet dans le Château intérieur : Notre-Seigneur dit à cette âme « qu'il était temps qu'elle fît de ses intérêts à lui ses intérêts propres, et qu'il prendrait soin de ce qui la concernait (1) ». Et Catherine entendit ces mots : « Ma fille, pense à moi ; si tu le fais, je penserai sans cesse à toi. » « Écoutez maintenant, continue son biographe, comment notre vierge a compris cette parole. M'entretenant secrètement de cette révélation, la sainte me disait que le Seigneur lui avait ordonné de garder seulement le vouloir qui la portait vers Lui, d'exclure de son cœur toute autre préoccupation ; car tout souci d'elle-même, fût-ce de son salut spirituel, aurait pu mettre obstacle à son repos continu dans la pensée de Dieu. Le Maître avait ajouté : « Et Moi je penserai à toi », comme s'il eût dit ouvertement : « Ne t'inquiète pas, ma fille, du salut de ton corps et de ton âme; moi qui ai science et pouvoir, j'y penserai et j'y pourvoirai avec soin. Applique-toi seulement à penser à moi... » Notre seul souci doit être de penser comment nous pourrons plaire au Dieu auquel nous nous sommes donnés, et cela, non pas principalement en vue de la récompense, mais en vue de nous unir à Lui, d'une union d'amour qui sera d'autant plus grande que nous lui plairons davantage (2). »

C'est à ce premier signe que l'on reconnaît les parfaits, dit le Père éternel à sainte Catherine dans le Dialogue. Leur amour pour Dieu est pur, libre, sans crainte de nulle souffrance, sans calcul de consolation ni de salaire. Tels les apôtres au sortir du Cénacle. « Rien ne peut ralentir leur course, ni les injures, ni les persécutions, ni les plaisirs que le monde leur offre et qu'il voudrait leur donner. Ils passent par-dessus tout cela, avec une force inébranla-

(1) *Château*, sept. dem., ch. II.

(2) Bienheureux Raymond de Capoue, *Vie de sainte Catherine de Sienne*, I^re^ partie, ch. X.

ble, une persévérance que rien ne trouble, le cœur transformé par la charité, goûtant et savourant cette nourriture du salut des âmes, prêts à tout supporter pour elle. Voilà qui prouve, à n'en pouvoir douter, que l'âme aime son Dieu à la perfection et sans aucun intérêt... Aux très parfaits je fais la grâce de sentir que je ne suis jamais séparé d'eux, tandis que dans les autres je m'en vais et je reviens, non que je leur retire ma grâce, mais bien le sentiment de ma présence... Ces âmes plongées dans le brasier de ma charité, sans que rien ne demeure d'elles, en dehors de Moi, n'ayant plus aucune volonté propre, mais tout entières embrasées en Moi, qui donc pourrait les prendre et les retirer de Moi et de ma grâce, après qu'elles sont devenues une même chose avec Moi et Moi avec elles. Toujours elles me sentent en elles, jamais je ne leur dérobe le sentiment de ma présence. » Elles ne forment plus qu'un vœu : mourir pour voir la sainte Trinité. « Malheureux que je suis ! Qui me séparera de mon corps? »... C'est de son corps auquel il était enchaîné que saint Paul se plaignait parce qu'il l'empêchait de me voir pour quelque temps encore. Jusqu'à l'heure de la mort son regard était arrêté et ne pouvait me contempler, moi la Trinité éternelle, dans la vision des Bienheureux immortels qui sans cesse rendent honneur et louange à mon nom. Il gémissait donc de se trouver parmi les mortels, qui toujours m'offensent, privé de ma vue, privé de me voir dans mon Essence (1). »

A la suite de ces pages si vivantes des grands mystiques, plaçons les textes austères de saint Thomas, et si nous pénétrons jusqu'à la moelle, nous serons frappés de leur concordance. Il nous apparaîtra clairement que les parfaits dont il parle sont en continuité avec les très parfaits dont nous entretenait tout à l'heure sainte Catherine, comme ces très parfaits eux-mêmes rejoignent incontestablement l'état de mariage spirituel que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix se sont plu à décrire.

(1) Sainte Catherine de Sienne, *Dialogue*, ch. 74-79 (trad. Hurtaud).

Les parfaits, dit saint Thomas, ont atteint le terme, autant que cela est possible ici-bas. Est-ce à dire que tout avancement leur soit interdit? Non, ce n'est pas en ce sens-là que nous disons : Ils sont au terme et s'y reposent. Mais ils ne pensent plus qu'à l'union divine. Au contraire, bien que les commençants et les progressants cherchent aussi à s'unir à Dieu, ils conservent d'autres soucis qui prennent la plus grande part de leur attention. Il s'agit d'abord d'éviter le péché, c'est la préoccupation principale des commençants (1). Puis peu à peu les tentations se font moins inquiétantes. Alors l'âme apaisée donne ses soins à son perfectionnement moral. Mais elle n'est pas encore si sûre d'elle-même qu'elle ne doive se tenir en garde contre les entraînements au mal qui demeurent à craindre. Elle ressemble à ces ouvriers qui tout en bâtissant Jérusalem avaient le glaive à portée de la main pour se défendre contre les agresseurs (2). Les instincts dépravés, les mauvaises habitudes ne disparaissent pas facilement. On trouve même des saints qui éprouvent de la difficulté pour pratiquer telle ou telle vertu (3).

D'où vient cela? Ils ont pourtant la charité et les aptitudes surnaturelles qui s'ensuivent pour rendre possibles tous les actes vertueux. Oui, mais en leur accordant ce don, le Saint-Esprit n'a pas supprimé les mauvaises inclinations établies dans leur âme. A eux de faire effort, de répéter les actes bons pour que disparaissent toutes ces difficultés qui gênent le jeu normal des vertus infuses, Celles-ci, en dépit de leur nom latin d'*habitus*, qui pourrait nous donner le change, ne ressemblent donc pas aux habitudes naturelles que nos facultés acquièrent par l'exercice en faisant disparaître à mesure les dispositions contraires. Reçues sans travail de notre part dans nos facultés, elles ont ensuite à se les conquérir. Et c'est là que la lutte

(1) II^{a} II^{ae}, qu. 24, a. 9, ad 3.
(2) Ibid., ad 2.
(3) I^{a} II^{ae}, qu. 65, a. 3, ad 3.

s'impose. Coûte que coûte il faut habituer notre nature à ces aptitudes surnaturelles (1).

Si l'on mène généreusement le bon combat, un jour doit arriver à la fin où cessent toutes les agitations passionnelles qui donnaient tant de souci. Certes les passions ne sont jamais anéanties. Mais leurs mouvements deviennent parfaitement réglés. Si par hasard elles ont encore quelques sursauts imprévus, elles ne parviennent pas à entraîner la raison, ni même à troubler notablement sa sérénité. L'âme est toute purifiée maintenant. Elle a déjà les vertus des bienheureux, cette prudence qui ne regarde que les choses divines, cette tempérance qui ne connaît plus les convoitises, cette force qui ignore même les frayeurs instinctives, cette justice qui s'associe pour toujours avec Dieu (2). La charité a triomphé de tous les obstacles. Rien ne l'empêche de faire perpétuellement son acte essentiel : s'unir à Dieu, jouir de sa présence. Elle n'a qu'un désir, mourir pour le posséder pleinement (3).

Par le fait de ce désir intense qui ne la quitte pas, l'âme semble déjà confirmée en grâce. On peut dire que le péché lui devient quasi impossible (4). Elle n'est pas absolument impeccable comme les bienheureux qui trouvent dans l'étreinte divine la satisfaction parfaite de leur appétit de bonheur et sont dès lors incapables de s'en détacher. Mais tel est désormais son penchant vers le bien qu'il lui est très difficile de s'en écarter. La divine Providence peut même assurer certaines âmes qu'elle les soutiendra tellement dans les occasions dangereuses que jamais elles ne succomberont. Les apôtres reçurent à la Pentecôte ce privilège qui fit d'eux les dignes fondements de l'Église. Mais ce fut là un charisme extraordinaire. Voici du moins quel sera le sommet normal de la vie spirituelle : les vertus

(1) I^{a} II^{ae}, qu. 65, a. 3, ad 2.

(2) I^{a} II^{ae}, qu. 61, a. 5, corp. et ad 2. — *De Verit.*, qu. 26, a. 8, ad 2; *De Virt. card.*, qu. 1, a. 4, ad 7.

(3) I^{a} II^{ae}, qu. 24, a. 9.

(4) *De Verit.*, qu. 24, a. 9, ad 1.

surnaturelles régneront parfaitement sur tous les instincts inférieurs, la volonté sera inclinée vers Dieu très fortement, l'intelligence se trouvera établie dans une contemplation mystique que les ferveurs de l'amour perpétuera. En ces conditions le péché est bien difficile. S'il reste possible cependant, c'est parce que la contemplation produite par les dons du Saint-Esprit ne saurait être tout à fait continuelle et qu'entre temps un réveil de passion est possible à la rigueur. Bref, tant que l'on vit sur la terre on ne peut se voir absolument confirmé en grâce, pas plus que l'on ne peut être complètement parfait. Cependant il est permis de dire d'une âme qu'elle est parfaite d'une certaine façon, et pareillement qu'elle est confirmée en grâce (1). Ainsi parle saint Thomas.

Poussez tous les traits de ce tableau à leur maximum. Qu'y manque-t-il, pour réaliser enfin l'état du mariage spirituel ? Il n'y manque rien vraiment, pas même le caractère de passivité que les mystiques se plaisent à mettre en relief. Saint Thomas y appuie moins. Il ne fait pas une description psychologique comme eux. Il se contente d'exposer les principes. Mais ne vient-il pas de parler des dons du Saint-Esprit, qui rendent compte, nous le savons, de la passivité que les mystiques expérimentent et qu'au surplus il ne faudrait pas exagérer ? D'ailleurs quand saint Thomas ne nomme pas expressément les dons, nous savons bien qu'il y pense. Vertus infuses, dons du Saint-Esprit sont l'accompagnement de la charité dans toute âme. L'activité des premières domine dans les débuts du progrès spirituel. Les fruits des seconds se font goûter davantage à mesure que l'âme avance. Le Saint-Esprit prolonge et récompense par ses dons l'effort des vertus humaines. Finalement l'âme ne fait plus guère que consentir à l'opération de la grâce qui la prévient sans cesse. Comme l'explique saint Jean de la Croix : « L'esprit de Dieu fait connaître à ces âmes ce qu'elles doivent savoir, leur rappelle

(1) *De Verit.*, qu. 24, a. 9, corp. et ad 2, ad 4.

ce dont elles ont à se souvenir,... leur fait oublier ce qui mérite de l'être, aimer ce qui est digne de leur amour, et ne rien aimer de ce qui ne se trouve pas en Dieu. Ainsi tous les premiers mouvements de puissances chez de telles âmes sont divins, et il ne faut pas s'étonner de ce que les mouvements et opérations de ces puissances soient tels, puisqu'ils sont transformés dans l'Être divin (1). »

Saint Jean de la Croix et saint Thomas vont tout à fait d'accord, et l'on ne voit pas pourquoi on ramènerait l'œuvre du premier à du pur mysticisme et la théologie du second à de la simple doctrine ascétique. L'un et l'autre embrassent pareillement toute la vie spirituelle.

Pour saint Thomas le terme est l'épanouissement parfait de la charité dans une union à Dieu dont on jouit quasi continuellement et où l'on est fixé d'une façon définitive (2). Tout le reste y achemine, aussi bien l'effort vertueux que les grâces de purification et d'illumination qui opèrent par les dons du Saint-Esprit (3).

Pour saint Jean de la Croix l'état des parfaits, c'est la voix unitive ou le mariage spirituel. Auparavant il n'y a que des étapes préparatoires. Celles-ci sont décrites sous deux aspects différents dans *la Montée du Carmel* et dans *la Nuit obscure*. Le premier de ces ouvrages apprend à l'âme ce qu'elle doit faire pour atteindre l'union divine; le second, comment il lui faut accepter les épreuvres purificatrices que Dieu lui envoie à cette fin.

Et quand l'âme sera toute possédée par Dieu, toute transformée par sa grâce, alors elle sera dans la disposition qui convient pour recevoir la lumière de gloire dès l'instant de sa mort. Elle ne traversera pas le Purgatoire.

Que ceci soit rare, saint Jean de la Croix le reconnaît (4). Mais ce n'en est pas moins dans l'ordre. Car le Purgatoire

(1) *Montée du Carmel*, l. III, ch. 1. — Cf. *Vive flamme*, strophe 1, vers 3.

(2) II^{a} II^{ae}, qu. 24, a. 9.

(3) II^{a} II^{ae}, qu. 8, a. 7.

(4) *La Nuit obscure*, l. II, ch. 20.

se présente comme un lieu de peine où l'on n'est retenu que par sa faute, et où le feu de la charité s'attaque à nos souillures sans augmenter notre mérite désormais. Durant l'épreuve terrestre le devoir s'impose de se discipliner, d'extirper jusqu'aux racines de nos imperfections. Pour l'amour de Dieu il nous faut réduire notre amour-propre sinon à une mort complète du moins à un état tout proche de ce terme inaccessible. Comme on est normalement incapable d'atteindre ce résultat sans que Dieu intervienne plus ou moins tôt par des purifications passives, le Saint-Esprit se doit d'y pourvoir, et le purgatoire mystique achève l'œuvre commencée par notre ascèse. Telle est la loi providentielle.

Insistons quelque peu sur ces purifications passives. Sans parler des tribulations extérieures et des tentations diaboliques que le Saint-Esprit permet sagement pour atteindre ce but, il se charge lui-même par des lumières très pénétrantes de montrer à l'âme la vanité de toutes choses. Au dégoût profond des créatures s'ajoute un besoin insatiable de Dieu qui semble s'éloigner à mesure qu'on le poursuit. « De temps en temps, dit sainte Thérèse. je me souvenais de ce que disait saint Paul, qu'il était crucifié au monde... Il se passe alors dans l'âme quelque chose de semblable : il ne lui vient de consolation ni du ciel où elle n'habite pas encore, ni de la terre, à laquelle elle ne tient plus, et d'où elle ne veut pas en recevoir; elle est vraiment comme crucifiée entre le ciel et la terre, en proie à la souffrance, sans recevoir de soulagement ni d'un côté ni de l'autre. Du côté du ciel, il est vrai, lui vient cette admirable connaissance de Dieu, dont j'ai parlé, et qui dépasse de bien loin tous nos désirs; mais une telle vue de Dieu accroît encore son tourment au lieu de le diminuer, parce qu'elle enflamme encore davantage son désir de le posséder. Telle est, quelquefois, l'intensité de la souffrance, qu'elle lui fait perdre le sentiment; à la vérité ce dernier effet dure peu. Ce sont comme les suprêmes angoisses du trépas; mais il y a dans cette agonie de

la souffrance un si grand bonheur que je ne sais à quoi le comparer. C'est un martyre ineffable à la fois de douleurs et de délices. Bien loin de vouloir chercher le moindre adoucissement dans tout ce que la terre lui offrait auparavant d'agréable, l'âme n'en peut soutenir la vue, et le repousse loin de soi avec un souverain dégoût. Elle connaît bien qu'elle ne veut que son Dieu, mais elle n'aime rien de particulier en lui, et elle ne sait point ce qu'elle aime... Ses puissances sont ici suspendues par la peine comme elles le sont par le plaisir dans l'union et le ravissement... Il ne faut pas oublier que les transports de cette peine me sont venus après toutes les grâces apportées avant celles-ci et après toutes celles dont ce livre contiendra le récit [donc avant d'entrer dans l'état de mariage spirituel]... Comme presque chaque nouvelle faveur que je reçois me cause des craintes jusqu'à ce que Notre-Seigneur me rassure, celle dont je parle me donnait aussi dans les commencements certaines alarmes. Mais le divin Maître me dit de ne pas craindre et de plus estimer cette grâce que toutes celles qu'il m'avait faites : l'âme se purifiait dans cette peine, elle y était travaillée et purifiée comme l'or dans le creuset, afin que la main divine pût mieux étendre sur elle l'émail de ses dons; enfin elle endurait là les peines qu'elle aurait endurées dans le purgatoire (1). »

Sainte Catherine de Gênes écrit aussi : « Cette forme purgative que je vois dans les âmes du purgatoire, je la sens en mon âme surtout depuis deux ans, et chaque jour je la sens et je la vois plus clairement... Mon esprit est devenu étranger à toutes les choses, même spirituelles, qui pourraient le nourrir, telles que la joie, la consolation, la délectation... Il a en soi l'instinct de rejeter tout ce qui peut faire obstacle à sa perfection; et il agit en cela avec tant de cruauté, qu'il permettrait, pour ainsi dire, qu'on le mît en enfer pour arriver à son but. Il va donc, détrui-

(1) *Vie par elle-même*, ch. xx.

sant toutes les choses dont l'homme intérieur se pourrait délecter, et il les attaque si sensiblement que le moindre atome d'imperfection ne peut passer sans être vu et exécré... L'homme qui se laisse tuer plutôt que d'offenser Dieu sent la mort et en éprouve de la douleur. Mais la lumière divine lui donne un zèle qui lui fait plus apprécier l'honneur de Dieu que la mort corporelle ; il en est de même de l'âme qui connaît les dispositions de Dieu, elle les met bien au-dessus de tous les tourments intérieurs et extérieurs qui peuvent exister, quelque terribles qu'ils soient ; car le Seigneur, par lequel se fait cette œuvre, surpasse tout ce qu'on peut sentir et imaginer. Il en advient que l'occupation, pour petite qu'elle soit, que Dieu donne de lui à cette âme, la tient tellement appliquée à la Majesté suprême, qu'elle ne saurait faire cas d'autre chose... (1) »

A côté des lumières qui produisent de tels résultats, il en est d'autres dont les effets sont plus douloureux encore et qui purifient à fond. Saint Jean de la Croix les a décrites, et sainte Rose de Lima les a expérimentées d'une façon exceptionnelle. L'âme voit son indignité, sa misère profonde. Elle a l'impression poignante d'être réprouvée. Soutenue par Dieu néanmoins, elle continue de chercher à lui plaire, mais tout en se demandant anxieusement si elle y réussit. Au milieu de ces angoisses l'amour se dégage de tout motif intéressé pour ne s'attacher qu'à l'amabilité de Dieu considéré en lui-même. « Une âme ainsi traitée, dit saint Jean de la Croix, évite le lieu d'expiation de l'autre vie ou ne s'y arrête guère ; et une heure de cette souffrance au cours de la vie est bien plus efficace que plusieurs heures de purification après la mort (2). » Sainte Rose de Lima fut pendant quinze ans réduite chaque jour durant une heure et plus à cette mystérieuse agonie. Enfin elle reçut l'assurance qu'elle irait au ciel sans passer par le Purgatoire (3).

Mais ces cas ne sont-ils pas exceptionnels ? Oui sans

(1) Sainte Catherine de Gênes, *Traité du Purgatoire*, ch. xvii.
(2) *La Nuit obscure*, l. II, ch. vi.
(3) Sa vie, dans l'*Année Dominicaine*, août, t. 2, p. 965 et 978.

doute. Ces purifications de « la nuit de l'esprit » sont rares, et rares par là même le mariage spirituel et la haute perfection où elles aboutissent. Pourtant c'est l'idéal proposé par Dieu. A ne considérer que le désir divin, l'âme devrait parvenir sur la terre à ce résultat. Mais presque toujours des obstacles l'arrêtent en chemin. Le plus souvent c'est le manque de courage et de docilité aux inspirations du Saint-Esprit : les meilleurs marchandent plus ou moins avec la grâce. D'ailleurs, que de gens sont affligés d'un tempérament par trop défavorable, se trouvent dans un milieu qui se prête mal à la réussite, ou manquent d'une direction appropriée ! Enfin la vie peut s'achever avant le laps de temps nécessaire à une âme même généreuse et bien dirigée pour arriver à l'établissement complet de la perfection. Surtout, le mystère de la prédestination enveloppe la vocation à l'union transformante comme l'appel à la simple justification. Il y a des appelés qui ne sont pas élus. Mais élus ou non, tous étaient appelés pourtant d'une façon éloignée sinon prochaine. Et, Dieu merci, on rencontre sur notre terre, parmi de nombreux justes qui vivent dans la grâce de Dieu, plusieurs qui goûtent aux états mystiques, et quelques privilégiés qui atteignent jusqu'au mariage spirituel. Ceux-ci sont les parfaits élus. Douce mort que la leur ! Écoutons saint Jean de la Croix nous le dire :« La mort des âmes arrivées à cet état, bien qu'en tout semblable à celle des autres au point de vue naturel, en diffère beaucoup par la cause et le mode. Les autres mourront de maladie ou de vieillesse, celles-ci succomberont aussi à quelque mal ou à l'âge, mais ce qui arrachera l'âme au corps, ce sera uniquement un élan, une union d'amour beaucoup plus ardente que celle des élans antérieurs (1). »

Ainsi l'extase s'achève dans le ciel où l'âme complètement revenue à Dieu se trouve fixée pour jamais.

F.-D. Joret, O. P.

(1) *La vive flamme d'amour*, 1re strophe, vers VI.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

TEXTES ANCIENS

Lettre de saint Paulin de Nole (353-431)

On n'ouvre pas le recueil des Lettres de saint Paulin, évêque de Nole, sans que rapidement l'intérêt s'augmente du fait des correspondants eux-mêmes du saint qui ne sont pas, tant s'en faut, des personnages indifférents pour nous ; citons Alypius et saint Augustin, saint Victrice de Rouen, le noble et pieux sénateur Pammachius ; saint Jérôme et Rufin, que la douceur invincible de Paulin semble tenir en égale estime, saint Honorat et saint Eucher de Lérins.

C'en est assez pour assurer le charme de ces écrits, et pour évoquer au regard toute une époque de l'histoire ecclésiastique remplie d'émulation chrétienne et de zèle apostolique.

M. André Baudrillart (1) formule une appréciation générale des Epitres de saint Paulin, que nous donnons ici : « La théologie ne tient qu'une place relativement faible dans les Lettres de saint Paulin... Les Commentaires de l'Ecriture en revanche sont partout... Ce qu'elles nous font le mieux connaître, c'est Paulin lui-même et ses amis... »

Les nombreuses citations scripturales faites par saint Paulin et appliquées par lui à des circonstances concrètes de la vie, deviendront sans doute l'intérêt principal de ces lectures.

Nous offrons ici la première lettre de saint Paulin (2). Elle est adressée à Sulpice Sévère. Notre grand historien, dans ses fonctions au barreau d'Aquitaine, autant que Paulin, comme

(1) *Saint Paulin, év. de Nole,* p. 83. Collect. « Les Saints ». Paris, Lecoffre.

(2) Cf. *Corp. Script. Eccl. Latin.*, Vindobon., t. XXIX. — L'ordre est le même dans la Patrologie de Migne, P.L. LXI, c. 153 ss.

gouverneur de Campanie, avait éprouvé les contradictions de la vie mondaine et formait maintenant le dessein d'y échapper pour s'adonner au service de Dieu dans la retraite ; cette unanimité dans les sentiments explique que Sulpice Sévère fut le principal recours de saint Paulin quand celui-ci, ayant brisé avec le monde et distribué aux pauvres ses immenses possessions, éprouva cette solitude du cœur, très sensible aux âmes élevées qu'il traduit par ce cri : « Où sont maintenant mes parents, où sont mes amis ? Ils ne se souviennent plus de moi ! » : affections légitimes blessées profondément par le fait de leur propre héroïsme devant les appels d'En-Haut et en même temps regard fixé en avant au mépris de ce qui pourrait continuer à retarder le progrès vers la perfection, c'est ce qu'on doit deviner et souvent ce qui s'exprime clairement dans les lettres de saint Paulin à Sulpice ; à défaut de sa présence personnelle à Nole, objet de ses désirs, ce dernier expédia du moins à son ami, en sus de ses lettres, sa *Vie de saint Martin* ; plus tard ce fut même un moine de Primuliacum, fondation créée par Sévère qui, envoyé à Nole, y compensa pour un temps et partiellement l'éloignement qui séparait les deux amis.

*
* *

Première lettre de saint Paulin de Nole

Saint Paulin félicite Sulpice Sévère de sa conversion à la vie parfaite et l'engage à mépriser les remontrances importunes des mondains dont il fait le procès (1).

Paulin, serviteur du Christ Jésus, à Sévère, frère très cher dans la communion à une même foi en Dieu le Père et au Christ Jésus notre Sauveur, salut.

« Que vos paroles sont douces à mon palais, plus agréables à ma bouche que le miel dans son rayon. » En lisant les paroles tout imprégnées de miel que vous m'avez adressées, j'a

(1) On admet l'an 392 pour date de la conversion de Sulpice Sévère ; elle lui valut en effet bien des persécutions (Cf. *Dial.* II, 7), de la part même de son père, qui le déshérita et lui facilita ainsi la vie mortifiée dont parle saint Paulin lui-même (Ep. XI).

en effet éprouvé la réalité de ce mot de l'Ecriture sainte : « Les bons discours engraissent les os », ceux non pas qui soutiennent le corps et en assemblent les parties en un tout parfait, mais qui assurent la fermeté de l'homme intérieur : à savoir l'espérance, la foi et la charité, ces entrailles de miséricorde, os de patience et membres de toutes vertus, que sont venues engraisser, je le répète, vos saintes paroles d'espérance, de foi et de charité ; j'y ai vu l'espérance de votre foi fermement attachée au Seigneur, la foi de votre espérance constante en Dieu, la plénitude enfin de votre charité dans le Christ, comme aussi l'amour inlassable de Dieu envers nous.

Vous m'annoncez en effet la réalisation d'un des vœux qui me tenaient le plus à cœur : je n'attendais pas moins de vous, ou plutôt de Dieu, qui exerce et fait éclater sa puissance dans les faibles eux-mêmes. Par un heureux renoncement aux richesses du présent, vous avez accru le patrimoine qui vous est réservé Là-Haut, achetant ainsi le ciel et le Christ au prix d'une fragile substance. Rempli d'une sollicitude intelligente pour l'indigent, vous avez cru à juste titre que le pauvre ne fait qu'un avec le Christ et qu'en sa personne c'est le Christ Lui-même, d'après ses propres paroles, que l'on nourrit, que l'on habille, que l'on rend débiteur.

Qu'il y ait là « une odeur de mort qui donne la mort « à ceux qui vont à leur perte », à ceux qui tiennent la chair et la Croix du Dieu vivant pour folie ou scandale : étant esclaves de la chair et du sang, ils ne peuvent voir que le Christ Jésus est Fils de Dieu ; pour nous, la foi en la chair et en la mort d'un Dieu doit être une odeur de vie qui donne la vie. Ne nous laissons donc pas, frère très cher, écarter des voies du Seigneur et de l'étroit chemin par les paroles profanes et vaines des gens du monde qui nous pressent de leurs aboiements ; les saintes Lettres nous ont assez renseignés sur leur situation et sur la nôtre : le bienheureux Apôtre nous dit que « si nous avons à souffrir, si l'on nous maudit », c'est en raison de notre espérance dans le Dieu vivant « qui est le salut de tous les hommes mais surtout des fidèles » ; et le Seigneur a prédit de sa propre bouche dans les Evangiles les paroles venimeuses, et le châtiment que s'attirent ceux devant qui vous voudriez vous justifier : « Malheur à ceux qui auront scandalisé un de ces petits qui croient en moi : il faut attacher au cou de cet homme une meule de moulin et le précipiter

au fond de la mer » ; tandis qu'à nous Il déclare : « Heureux êtes-vous quand les hommes vous maudiront et diront toute espèce de mal contre vous et rejetteront mon (1) nom comme un mal ; réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, parce que votre récompense est grande au ciel. » Nous souvenant, mon frère, de ces paroles du Seigneur, soyons à la fois confirmés dans notre foi, et indifférents aux opprobres ou à la haine des infidèles, « car ils marchent dans les ténèbres, le soleil de justice ne s'étant pas levé pour eux ; un venin d'aspics est sous leurs lèvres », qui souille l'esprit et tue l'âme si après l'avoir perçu par les oreilles on le laisse pénétrer jusqu'au cœur. « Leur cœur, dit l'Ecriture divine, est vain et leur gosier est un sépulcre ouvert » ; tenons-nous en garde contre leur ferment, de peur qu'il ne corrompe toute la masse ; n'est-il pas écrit : « Le méchant n'habitera point près de toi », et encore « avec le saint tu seras saint et avec le pervers tu deviendras pervers », et « celui qui se réclame du nom du Seigneur doit fuir l'iniquité ». Résistez-leur donc, et entourez d'épines vos oreilles pour les prémunir contre leurs paroles, qui sont elles-mêmes des épines et des flèches du diable caché dans leur cœur et « tendant ses pièges en secret pour surprendre le pauvre » du Christ et empoisonner l'âme du chrétien ; mais, selon qu'il est écrit, « leur iniquité se retournera contre eux, et ils tomberont dans la fosse qu'eux-mêmes ont creusée ».

« Quant à vous, homme de Dieu, évitez-les », et ne prenez pas souci de vous justifier à leurs yeux, comme s'ils étaient plus sages que vous ; souvenez-vous que le principe de la sagesse est en vous, avec la crainte du Seigneur. S'ils trouvent nos actions insensées, réjouissez-vous dans la conscience d'accomplir l'œuvre de Dieu et le précepte du Christ ; rappelez-vous que « Dieu a choisi ce qui est folie pour le monde, afin de confondre sa prétendue sagesse ; et que ce qui est réellement folie aux yeux de Dieu est taxé par les hommes de sagesse éminente ». — Vouloir se disculper de pareils faits c'est montrer qu'on est capable de renier le Christ Lui-même « qui un jour rougira de reconnaître pour siens devant son Père ceux qui rougissent de son nom devant les hommes ».

Vous donc qui travaillez, m'écrivez-vous, à justifier mon

(1) Les Septante et la Vulgate ont « vestrum » ; le texte de cette lettre porte « meum ».

fait et le vôtre, que ferez-vous si vous ne parvenez pas à convaincre ceux qui discutent avec vous l'œuvre de Dieu, non pour s'édifier eux-mêmes mais pour vous perdre ? Détruisant ce que vous avez bâti, il ne vous restera qu'à rougir et à pâlir comme défenseur d'une cause infâme : vos pieds fléchiront dans la voie du Seigneur, et du ciel vous retomberez en terre. Il est fort important de savoir devant qui on doit se justifier ; quand quelqu'un se présente avec le désir de s'instruire et en confessant son ignorance, répandez en lui la semence de la foi et étalez à ses yeux le divin précepte : s'il comprend votre parole, « vous avez gagné un frère à l'Église, et une brebis au Christ ; mais si, au lieu du germe pur d'une bonne semence, vous trouvez devant vous une herbe nuisible, zizanie entremêlée au froment par l'ennemi nocturne du céleste père de famille, ou une gerbe sans avenir qui devra être exclue des récoltes lors de la moisson, destinée non aux greniers mais à la fournaise, matière à brûler pour alimenter le feu éternel et s'augmentant toujours de ses propres incendies, alors fuyez, refusez tout entretien avec lui et tenez-le éloigné, afin qu'il ne vous blesse pas de son infidélité si votre propre foi ne le peut guérir.

S'agit-il de votre frère, ou d'un ami qui vous soit plus intime que votre main droite et plus cher que la lumière du jour, s'il est étranger et ennemi dans le Christ, « regardez-le véritablement comme un étranger et un publicain » ; séparez de votre corps comme une main inutile celui qui n'adhère pas à vous dans le Corps du Christ, et arrachez comme un œil malade celui qui par sa cécité peut plonger dans l'ombre votre corps tout entier ; « mieux vaut en effet la perte d'un seul membre » pour sauver tout le corps, « que le rejet de tout le corps dans la géhenne pour l'amour d'un seul membre vicieux », c'est la sentence du Seigneur.

D'ailleurs ne redoutons pas l'injure de pareilles gens : elle nous est plutôt souhaitable, parce que de leurs opprobres et malédictions naît cette récompense abondante dans les cieux promise par Dieu : « Le disciple, dit-il, n'est pas au-dessus du maître, ni le serviteur au-dessus de son seigneur », et « s'ils ont appelé Béelzebub le père de famille, combien plus le feront-ils pour les gens de sa maison ! » S'ils ont aimé le Seigneur et le Dieu que nous suivons, ils nous aimeront aussi ; s'ils l'ont persécuté, ils nous persécuteront aussi. A quoi bon

pour nous la faveur du monde qui est la haine du Christ ? « Si vous étiez du monde, nous dit-il, le monde aimerait ce qui lui appartient. »

Vous donc qui cherchez une justification auprès des hommes, auprès de ces infidèles, considérez l'objet de votre désir : ne serait-ce pas la faveur humaine, la faveur du monde à qui pourtant vous ne pouvez plaire qu'en préférant déplaire au Christ ? C'est l'Apôtre qui le dit : « Si je plaisais aux hommes, je ne serais pas le serviteur du Christ. » Déplaisons-leur donc et félicitons-nous de déplaire à ceux à qui Dieu même déplaît ; car, vous le savez, ce n'est pas notre œuvre qu'ils attaquent, mais l'œuvre en nous du Seigneur Jésus-Christ, c'est-à-dire du Dieu Tout-Puissant. Celui qu'ils méprisent dans leur vie ils le haïssent dans nos œuvres, et ils diront plus tard : « Seigneur, quand vous avons-nous vu dépouillé sans que nous vous ayons vêtu ? affamé sans que nous vous ayons nourri ? infirme sans que nous vous ayons visité ? » et ils entendront la sentence : Allez au feu éternel que Dieu a préparé à votre père et à ses anges » — en effet, ce qu'ils ne font pas aux indigents, c'est au Christ qu'ils le refusent, Lui qui « étant riche s'est fait pauvre pour nous enrichir par sa pauvreté ».

Laissons-les jouir cependant de leurs plaisirs, dignités et richesses, si toutefois leur appartiennent ces avantages, qu'ils préfèrent posséder en ce monde où la vie a un terme, plutôt qu'en celui où la vie ne meurt pas ; qu'ils aient pour eux la sagesse, pour eux le bonheur — et qu'ils nous laissent, selon leur pensée, notre pauvreté et notre folie ; qu'ils s'appuient, s'il leur plaît, sur les paroles de notre Dieu lui-même ; de ce Dieu qu'ils confessent peut-être de bouche, mais qu'ils renient dans leurs actions, ayant une apparence de piété sans en avoir la réalité » ; qu'ils s'y appuient pour s'arroger la prudence et nous déclarer insensés ; le Seigneur n'a-t-il pas dit : « Les fils de ce siècle sont plus sages que les fils de lumière ? » ; mais Il a ajouté « durant cette vie ». Qu'ils soient plus prudents, n'étant pas fils de lumière ; qu'ils soient sages pour le temps présent : au jour de la régénération ils seront sans espoir ; qu'ils soient maintenant bienheureux ou plus fortunés, qu'ils jouissent d'une complète prospérité tandis que le monde leur sourit ; qu'ils revêtent les amples habits, qu'ils fréquentent les maisons des rois « sans partager le labeur des hommes, et en

échappant à leurs détresses » ; enfin qu'ils soient riches du siècle, étant pauvres de Dieu selon qu'il est écrit : « Les riches se sont trouvés dans l'indigence et la famine » ; puis, en ce qui nous concerne nous-mêmes, « mais ceux qui cherchent le Seigneur ne manqueront d'aucun bien ».

Puissions-nous, mon frère, être jugés dignes d'endurer les malédictions, injures et persécutions, voire la mort, pour le nom du Christ, si par ce moyen le Christ Lui-même n'est pas tué en nous ; c'est alors que « nous marcherions sur l'aspic et le basilic et que nous écraserions la tête de l'antique dragon » ; malheureusement, un siècle encore ami nous amollit et le service du Christ ne nous apporte que des joies ; nous n'y cherchons que la louange, tandis que nous refusons le plus utile : l'affliction et la tribulation.

Souvenez-vous que le grain de sénevé commence à fermenter dès qu'on le broie et ne développe sa force qu'à cette condition. Ne sommes-nous pas un grain de sénevé ? Agissons donc conformément à ce que nous sommes ; que les contradictions dont on veut nous accabler ne servent qu'à raviver notre foi ; profitons-en pour enflammer ceux mêmes qui voudraient nous briser comme les plus chétifs des hommes, comme « un grain de sénevé, qui est la plus petite des semences ».

Néanmoins, si ceux qui vous demandent compte de votre sainte entreprise sont du dehors et lancent contre vous les paroles empoisonnées que leur inspire un cœur de serpent, « gardez-vous alors de donner ce qui est saint aux chiens et de jeter les pierres précieuses devant les pourceaux. Peut-il y avoir un lien entre le fidèle et l'infidèle ? un accord entre la lumière et les ténèbres ? un pacte entre le Christ et Bélial ? »

Vous donc, soldat du Christ, armé par l'Apôtre « du casque du salut et de la cuirasse de justice, du bouclier de la foi et du glaive de la vérité et de la force du Saint-Esprit, tenez-vous ferme dans votre armure céleste », et « éteignez les traits enflammés de l'ennemi » par la fontaine de sagesse et le fleuve d'eau vive qui est en vous. « Gardez le dépôt, conservez la foi, pratiquez la justice, retenez la charité du Christ, cultivez la patience, exercez-vous à la piété qui est utile à tout, soyez sobre, travaillez sans relâche, menez le bon combat, achevez votre course », afin d'arriver au but où vous avez été appelé ; « au reste vous recevrez la couronne de justice, que le Sei-

gneur, juste Juge, rendra un jour à ceux qui désirent son avènement ; mais ceux qui ne peuvent supporter la saine doctrine, qui aiment les voluptés plus que Dieu », progressant toujours dans le mal, séducteurs et séduits, hommes d'esprit corrompu, étrangers à la vérité et à cause de cela livrés aux passions de leur cœur, aux pièges et aux multiples désirs qui engloutissent dans la mort et la perdition ces sortes d'infidèles : ceux qui, préférant la créature au Créateur, attachent plus de prix aux statues « païennes d'or et d'argent » qu'à Dieu, et conservant leurs âmes en ce monde les perdent pour le Christ — ces gens-là, évitez-les ; « et fuyez les nouveautés profanes du langage », pour ne pas laisser affaiblir votre foi par des questions futiles et vaines ou par d'impies discussions de mots ; de peur aussi que ces faux frères ou ces sages dévoyés et réprouvés ne vous fassent chanceler, et que tous ceux qui vous verront devenu l'objet des insultes du diable n'en viennent à dire : « Voici un homme qui a commencé à bâtir et qui n'a pas pu achever. »

Puisse cette extrémité nous être épargnée, à nous qui n'osons travailler à notre perfection, qu'en nous appuyant, non sur nos œuvres ni sur nos forces, mais sur la vertu et la miséricorde divine. Celui qui est Tout-puissant a la puissance voulue pour achever cette œuvre de la perfection qu'il a commencée en nous et pour disposer selon ses mesures, puis couronner, ce dont il a déjà daigné poser les fondements et dresser les premières constructions ; car c'est Lui qui a daigné aussi dire aux Apôtres troublés du fardeau de cette œuvre qu'elle est impossible aux hommes mais non à Dieu : et que tout est possible à ceux qui croient en Lui.

Saint Paulin invite son ami à venir le rejoindre à Barcelone, et lui raconte comment il fut élevé au sacerdoce malgré lui. Puis il ajoute :

Pour moi, les épaules engagées sous le joug du Christ, je vois bien que je remplis des fonctions supérieures à mes mérites et à mes sentiments : agréé, introduit désormais dans les secrets et les profondeurs du Dieu très-haut, je transmets les biens célestes, et rapproché ainsi de Dieu je vis dans l'Esprit même du Christ, dans son corps et dans sa gloire. C'est à peine

encore si mon faible esprit saisit le sens de ce fardeau sacré, et la conscience de mon infirmité me fait redouter extrêmement la charge de ma fonction ; mais Celui qui « a donné la sagesse aux petits et qui tire sa parfaite louange de la bouche des enfants et des nourrissons » peut aussi accomplir son œuvre en moi et faire valoir ma fonction, enfin se rendre digne celui qu'indigne Il a appelé à son service.

Traduction de Dom R. Allain, O. S. B.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

Chronique d'hagiographie

Notre dernière chronique s'inspirait de l'un des plus urgents besoins de l'Église : le prêtre. Et nous mettions en lumière quelques-unes des âmes sacerdotales qui ont, à notre époque, incarné plus fortement le zèle du ministre de Dieu. Aujourd'hui, c'est d'âmes religieuses, la plupart cachées dans la silencieuse contemplation, que nous avons à parler. Nous restons par là dans la même préoccupation : l'action de l'Église. Car si le prêtre, en contact direct avec le mal du monde, éprouve les fatigues du labeur pastoral, l'âme religieuse attire sur lui les grâces qui font s'ouvrir les cœurs, qui le soutiennent lui-même, et cela au prix d'un renoncement de tous les instants, de souffrances que rarement l'on devine. A l'heure du renouveau religieux, quand le prêtre voit revenir à lui les égarés, Dieu permet qu'on ignore les vies qui, dans les cloîtres, furent la rançon de cette moisson.

1° *Sœur Marie-Colette du Sacré-Cœur, clarisse* (1)

C'est à un scrupule de Sœur M. Colette que nous devons ce journal de sa vie. Gênée pour exprimer oralement à ses directeurs les grâces dont elle était l'objet, elle s'en ouvrit par lettres. L'ouvrage que nous signalons n'est qu'un résumé de cette correspondance intime.

Une chose frappe dès l'abord : la simplicité lumineuse de

(1) *Sœur Marie-Colette du Sacré-Cœur*, clarisse du monastère de Besançon (1857-1905), d'après ses notes spirituelles, par le R. P. Navatel, S. J. Un vol. in-16, XVII-376 p. De Gigord, Paris, 1921.

cette âme. Ce qu'elle voit, ce qu'elle éprouve s'exprime avec une naïveté charmante. En des termes qui n'ont aucun emprunt au langage théologique, elle dépeint avec netteté des pensées et des sentiments très complexes. Souvent, il est vrai, une hésitation se remarque : « Je ne saurais exprimer... »; mais, fidèle à obéir quand même, elle trouve dans le vocabulaire courant un mot heureux pour rendre ce qui lui coûte tant à dire. Écrits au jour le jour, ces feuillets portent en eux l'intensité de lumière et d'amour dont l'âme de Sœur M. Colette vibrait encore en les écrivant.

Et puis, cette joie de la souffrance ! Elle seule peut définir une telle vocation. Avant même d'entrer au couvent, le désir de réparer pour ceux qui ne le font pas hantait cette âme, pourtant gaie par nature. La souffrance est venue, toujours plus forte, toujours plus intime. Nous ne pouvons plus nous y tromper comme ses sœurs; la joie, transfigurée par la grâce, ne fut qu'un voile gracieux et modeste qui cachait à la communauté la voie douloureuse de Sœur M. Colette. A mesure que se manifeste mieux à elle le sens de la souffrance, la simple acceptation du début devient amour, puis désir de ce lent martyre, enfin abandon : et la douleur n'a comme expression qu'une joie toujours accrue. N'est-ce pas la marque d'une digne fille du séraphique François ?

On retrouve, sous son langage spontané, les diverses étapes de l'âme chérie de Dieu. Les appels du Maître et les efforts de Sœur M. Colette pour y répondre, les transformations de sa charité, l'alternance de la lutte et du repos qui se mêlent bientôt mystérieusement pour être l'inaltérable paix des souffrances et agitations les plus véhémentes du cœur, tout cela est ici humblement, fidèlement noté. Ce qui est le plus admirable dans la trame de cette vie, c'est la rapidité de cette progression spirituelle.

2° *Mère Marie-Madeleine Ponnet, visitandine* (1)

« Je n'avais au cœur que deux objets, Dieu et ma mère; ces deux mots faisaient palpiter mon cœur. » Or, à peine ses étu-

(1) *Vie de la Mère Marie-Madeleine Ponnet*, 1re Supérieure de la Visitation de Lyon-Vassieux. Un vol. in-16, XIV-338 p. Téqui, Paris, 1921.

des finies, Antoinette Ponnet perdait l'un de ses trésors, sa mère. Aussi, comprenant le sens de cette mort, que Dieu voulait être son seul amour, à l'âge de vingt-deux ans, en 1881, elle entrait à la Visitation de Lyon. Sa vie telle que nous la livrent ses compagnes d'après leurs souvenirs personnels et les nombreuses notes que laissa la Mère Madeleine, est la réponse généreuse, amoureuse à cet appel pressant. L'amour fut bien la grande passion de son âme. Dans les plus humbles charges comme dans son rôle de maîtresse des novices et de supérieure, l'ardeur de la charité demeure le puissant ressort de sa vie. Ce n'est point d'un coup qu'elle arriva à cette simplicité de sentiment. Les débuts furent pénibles par suite d'une préoccupation, d'une tension trop maladroite vers le parfait ; la confiance manquait. Elle vit enfin qu'il fallait « laisser faire » la grâce. Elle n'y perdit rien de son désir de volonté toujours tendue, car le Maître se montra ferme à son endroit.

Les actes prouvent l'énergie, mais énergie suave qui la faisait rivaliser d'abord avec les plus ferventes, puis exciter au plus parfait ses novices, et plus tard grouper en un seul cœur sa communauté, s'efforcer enfin dans chaque action d'être le rien qui permet au Christ d'être tout.

Peut-être n'aurions-nous pas saisi toute l'intensité de son amour sans les notes intimes qu'elle a laissées. Ces notes, qui forment le fond de sa biographie, et dont une partie a été depuis réunie dans un petit opuscule (1), sont de continuels élans d'amour. — Les méditations, dont le canevas, ou plutôt le résumé, nous est resté, sont prises ordinairement de la plus pure moelle de l'Évangile et de saint Paul. Pas même un épisode de la vie de Jésus, un simple mot de lui : aussitôt, son cœur le déguste, le reprend, en extrait tout le suc. — Ces instructions, prises dans le fond même de la vie religieuse, visent à apprendre l'union qui intensifie, loin de la diminuer, l'attention aux moindres devoirs. « Il me semble remarquer que, plus l'âme resserre l'union cordiale, plus elle a de lumières, d'attraits, de force, de promptitude, pour l'union effective... Elle devient passionnée pour les moindres observances, les plus petites obéissances, pour tout ce qui s'appelle volonté de son Dieu. » — Ses pensées surtout, qui sont des réponses

(1) *Méditations et pensées de la Mère Marie-Madeleine Ponnet*, Visitation de Vassieux (Rhône), 1921.

aux paroles intimes du Maître, n'expriment que l'amour. « L'union actuelle, simple et puissant moyen de sainteté. C'est la sainteté des misérables, puisqu'Il veut être le Tout de ceux qui n'ont rien. »

Fidèle au désir de saint François de Sales, sa vie est un ensemble de petites choses faites avec un grand amour. Et, comme jalons de cette route, l'acceptation des souffrances et humiliations, un abandon qu'elle définit « un *oui* fidèle, brûlant, illuminé d'un sourire », une aspiration continue au Cœur divin, enfin cet enveloppement de l'âme par la Charité qui la fait s'écrier à la fin de sa vie : « Je voudrais mourir d'excès de Vous. » C'est là l'histoire d'un cœur royal.

3° *Mère Élisabeth de la Trinité, carmélite* (1)

Comme son homonyme du Carmel de Dijon, sœur Élisabeth de la Trinité fut une âme de choix. La souffrance s'empara de son frêle tempérament dès sa jeunesse, mais Dieu lui départit un caractère énergique qui la lui fit accepter à fond. Mais ce fut surtout le besoin d'une vie retirée et de l'oubli de soi qui l'attira au Carmel de Nantes. Des devoirs de famille la retinrent pourtant loin du cloître jusqu'à l'âge de vingt-sept ans. Entrée enfin en 1908, elle y mourait en 1919, onze ans après. Son ardeur à s'effacer pour laisser agir Dieu fut pour elle le grand moyen de marcher à grands pas dans l'union au Christ. Elle était trop apostolique pour en faire un secret : à ses novices, puis à sa communauté qui l'avait choisie, si jeune professe, comme prieure, elle ne cesse de prêcher « l'esprit d'enfance ». Entraîneur d'âmes, elle répète fréquemment son mot de jeune fille soupirant après la vie religieuse : « En avant, marche, pour le Ciel. » Dans ce surnaturel qui n'a rien de mou, de puéril, elle s'établit profondément, par une vie d'union, un désir toujours plus grand pour la patrie céleste. Bientôt « l'union domine tout, la simplification se fait partout » : déjà elle vogue dans les eaux profondes de l'anéantissement. A force de se faire petite, l'Époux seul semble

(1) *Une enfant de Notre-Dame : Mère Elisabeth de la Trinité*, prieure du Carmel de Nantes, 1881-1919. Un vol, in-12, XIII-328 p. Au Carmel, 90, rue du Coudray, Nantes, 1921.

vivre en elle. Une maladie pénible mais brève réalise une dernière purification de son corps ; la mort de sa mère est l'ultime détachement de la terre. Et le Christ vient, peu de jours après, « cueillir la fleur de son choix ».

Comment ne pas être frappé de cette prompte ascension mystique, de cette hâte vers Dieu ? On ne s'en étonne plus, quand on sait le guide choisi par sœur Élisabeth. C'était Marie. Dès 1912, à la suite d'angoisses prolongées, elle avait fait à la Vierge le don total d'elle-même. « Notre-Dame arrangera tout », c'est son mot d'ordre devant l'effort ou le doute. Dans ses conseils à ses sœurs, ses parents, à toutes les âmes qui l'approchent, on retrouve, constamment accru, ce recours filial, simple à Marie. Ce fut pour elle la voie large et directe qui la mena à la Trinité, à la possession intense de Dieu.

Nous devons remercier le Carmel de Nantes d'avoir fait de cette biographie deux parts : l'une qui nous décrit, avec l'activité de sœur Élisabeth, le cadre où elle a vécu ; l'autre, où elle parle seule, dans ce recueil de lettres, exhortations, conférences. En présence des intimes de Notre-Seigneur, nous admirons sans doute comment le terrain où tant d'âmes ont vécu peut fournir, à certaines saisons, des fruits plus mûrs, plus suaves. Nous aimons aussi surprendre pour notre profit, et autant que le permet la Providence, comment ces âmes ont su répondre aux avances divines, les provoquer même. La vie de Sœur Élisabeth de la Trinité répond à ce double désir.

4° *La bienheureuse Marguerite de Lorraine* (1)

S. S. Benoît XV vient de reconnaître l'héroïcité des vertus de Marguerite de Lorraine. Le dimanche 6 novembre 1921 se sont terminées les fêtes d'Alençon par le panégyrique de la bienheureuse et le retour de ses reliques au monastère des Clarisses de cette ville. L'ouvrage du ch. Guérin arrive donc à son heure. A moins de dire qu'il n'est que la publication d'un travail qui a déjà pu aider aux dernières manifestations de l'Église en l'honneur de la bienheureuse. L'auteur, aumônier des

(1) *La bienheureuse Marguerite de Lorraine*, duchesse d'Alençon et religieuse clarisse, par le chan. R. Guérin. Un vol. in-16, xxx 373 p. Téqui, Paris, 1921.

Clarisses d'Alençon, était d'ailleurs merveilleusement placé pour son rôle d'historien. Il l'a parfaitement rempli.

Le trait caractéristique, particulièrement attachant de cette bonne duchesse d'Alençon, alliée aux plus nobles familles de la France des XV^e^ et XVI^e^ siècles, c'est le travail continu de sa sanctification dans le gouvernement, plus exactement pour l'exercice du gouvernement. Cette gloire est explicitement proclamée pour le récent décret de reconnaissance de son culte : « Dans l'administration du duché, qu'elle exerça pendant plus de vingt ans, elle fit preuve d'une prudence consommée, d'un sens religieux exquis, d'une justice éminente : son glorieux gouvernement lui vaut d'être présentée comme un modèle parfait à ceux qui gouvernent les peuples. »

Toute jeune, Marguerite s'initia à ce juste commandement des hommes auprès de son grand-père, le bon roi René. Soutenant d'un côté le vieux souverain par sa délicate déférence, elle répandait d'autre part ses bienfaits dans toute cette Provence. A vingt-six ans, elle est mariée à René d'Alençon : son cœur d'épouse et de mère va faire preuve, dans les tristesses prématurées de son foyer, d'un dévouement sans faiblesse. Le duc d'Alençon meurt après quatre ans d'une union parfaite : la duchesse reporte sur ses trois enfants, spécialement sur Charles, son aîné et seul garçon, toute sa sollicitude. Ferme autant que douce envers eux, elle en fera les modèles de la Cour et leur procurera des mariages dignes de leur rang.

Pour elle c'est la vie de renoncement qui va s'accentuer. Souveraine avisée, elle met ordre aux abus, épure les finances, réprime le mal, soutient ou crée le bien. Monastères, hôpitaux surgissent dans ses domaines : la première, elle y exerce la charité sans bruit, jusqu'à l'héroïsme, en humble servante de toutes les misères. Et dans cet attrait de la pauvreté, de la souffrance, l'heure arrive enfin de donner suite à son secret désir. Ses enfants désormais unis aux maisons d'Angoulême, de Bourbon, de Montferrat, elle entre aux Clarisses d'Argentan. Ce fut pour y mourir, en 1521, peu après sa profession religieuse. Elle avait cinquante-huit ans.

Ce n'est là que la trame d'une vie héroïque; cet enchaînement de devoirs d'état se trouve constituer précisément le mérite éclatant de la sainte duchesse. Il faut lire l'ouvrage du chanoine Guérin pour voir s'animer cette physionomie attachante. Avec une érudition agréable — ce qui est rare — il

reconstitue la vie de l'Église et de la cour de France de cette fin du XV[e] siècle, et jusqu'au savoureux langage des chroniques. Et ce fond du tableau est lui aussi éloquent, car il montre qu'au moment où va éclater la Réforme, l'Église incarne toujours, et jusque chez les grands de ce monde, son caractère de sainteté.

5° *Mlle Louise Humann* (1)

En Louise Humann, Strasbourg a donné à l'Église une grande intelligence et un noble cœur. Cette fille d'un humble artisan sut mener de front ses devoirs de famille et des études profondes ; soutenir, aux heures sombres de la Révolution, le ministère caché de l'abbé Colmar, son directeur ; s'associer avec une autre femme généreuse pour faire revivre l'enseignement chrétien, à Strasbourg, puis à Mayence où Mgr Colmar les appelait. — 1818 n'est encore que le terme d'une préparation providentielle. De retour à Strasbourg, Louise Humann devient le centre d'un vrai cénacle où des catholiques convertis comme Bautain, Gratry, des Juifs qui se convertissent, tels Ratisbonne, Goschler, Level, Carl, forment le noyau d'où vont sortir de grandes œuvres. C'est la Société de St-Louis dont ces convertis, devenus prêtres, formeront la base. C'est l'œuvre de Notre-Dame de Sion, réalisée par Th. Ratisbonne.

Dans ces entreprises hardies, dans les événements tragiques ou simplement douloureux, Louise Humann reste la mère spirituelle de ces bons ouvriers. Femme, elle sait user de ses charmes délicats pour baigner d'une douce affection les âmes qu'elle soutient ; apôtre, elle s'obstine ou s'accommode aux circonstances avec une prudence chrétienne consommée. Sans effort apparent, elle atteint aux tâches les plus viriles.

Il était bon qu'une fille d'Alsace nous retraçât la vie intensément religieuse de cette Alsacienne dont le catholicisme vivant, actif, a été l'instrument providentiel qui a polarisé tant de vocations fécondes. Le titre que l'abbé Bautain, son premier fils spirituel, a donné à l'ouvrage où il dépeint son âme reste

(1) *Une Française d'Alsace : Mademoiselle Louise Humann*, par Mad. P. Fliche. Un vol. in-12, XV, 186 p. Téqui, Paris, 1921.

l'expression exacte de Louise Humann : « *La chrétienne de nos jours.* »

Et maintenant souhaitons que tous, fidèles et pasteurs, lisent et comprennent combien la vie religieuse, les couvents et les cloîtres sont la grande réserve d'amour crucifié où l'Église, où tous ses membres peuvent puiser pour les luttes réalisatrices du royaume de Dieu.

A.-F. Claverie, O. P.,
Professeur à l'Université de Fribourg.

6° *Sœur Thérèse-Marguerite, carmélite* (1)

L'histoire toute simple et toute divine de la Vén. Sœur Thérèse-Marguerite est un gracieux modèle de perfection où une vertu très haute et une mortification héroïque se cachent sous les dehors d'un facile voyage accompli sous le souffle constant de la grâce divine. C'est le type achevé de l'évolution normale, si on peut ainsi parler en matière de sainteté, d'une âme aimante et vierge, qui s'est donnée au divin amour dès l'éveil de sa raison et qu'une volonté ardente toute posée en Dieu a arrachée à l'affection d'un père incomparable et à tout attachement terrestre pour l'emporter sur les sereines hauteurs de l'union divine. *Dieu est amour.* C'est sa devise et c'est le résumé de sa vie. De touchants prodiges révélaient à ses sœurs la vertu cachée de leur jeune sœur qu'une mort cruelle et douce devait leur enlever à 23 ans. L'incorruption miraculeuse du corps et de nombreux miracles ajoutèrent une consécration divine à la dévotion spontanée des fidèles et motivèrent l'introduction de la cause de béatification de la servante de Dieu. Mais humble jusque dans la gloire, la Vénérable semble avoir obtenu de son divin Époux l'ombre et le silence autour de son activité surnaturelle qui, depuis cent cinquante ans, n'a pas cessé d'apporter paix et santé à ceux qui l'invoquent. C'est pour nous un devoir de reconnaissance et une bien douce

(1) *Vie abrégée de la Vén. Sœur Thérèse-Marguerite du Sacré-Cœur de Jésus*, carmélite déchaussée. — Monastère de Sainte-Thérèse, place Bellosguardo 5, Florence.

obligation de faire connaître cette figure charmante qu'une modestie trop grande dérobe à la vénération des âmes éprises de vie cachée.

J. Vauvillier.

7° *Sœur Madeleine de Saint-Joseph* (1)

Avec une érudition charmante et sûre, agrémentée de clarté et de sobre élégance, c'est toute une période des plus intéressantes de l'histoire des Ordres contemplatifs en France, qu'évoque M. Eriau. Formée par M. de Bérulle et Mme Acarie, Mlle de Fontaines ne tarde pas à être leur collaboratrice, souvent même leur conseillère dans la restauration du Carmel en France. Elle favorise activement le renouveau mystique qui succède à la crise protestante française. De son cloître elle exerce une influence étonnante sur les milieux religieux et même politiques. Elle est en relations avec les plus hautes personnalités : Richelieu, Marie de Médicis, Henriette d'Angleterre, Anne d'Autriche. Elle contribue à la fondation de nombreux couvents, soutient le Maître général des Frères Prêcheurs dans la réforme de l'Ordre en France, réagit contre un mysticisme faux, avant-coureur du quiétisme, auquel elle oppose une mystique saine et sage. Cette prudence, cette pondération qui font de la Mère Madeleine la conseillère d'une multitude d'âmes, semble être l'un des traits les plus caractéristiques de sa physionomie. Âme profondément surnaturelle, d'une douceur charmante qui gagnait tous ceux qui l'approchaient, elle sut faire rayonner jusque dans les milieux les plus mondains la vie mystique intense qui l'animait.

R. O.

(1) *La Vén. Madeleine de Saint-Joseph*, première prieure française du Carmel de l'Incarnation (1578-1637). Essai sur sa vie et ses lettres inédites, par l'abbé J.-B. Eriau. Préface de M. Alfred Rébelliau. In-12, XXIV-90 pages. Art Catholique, Paris. 1920. 3 fr. 50.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin.